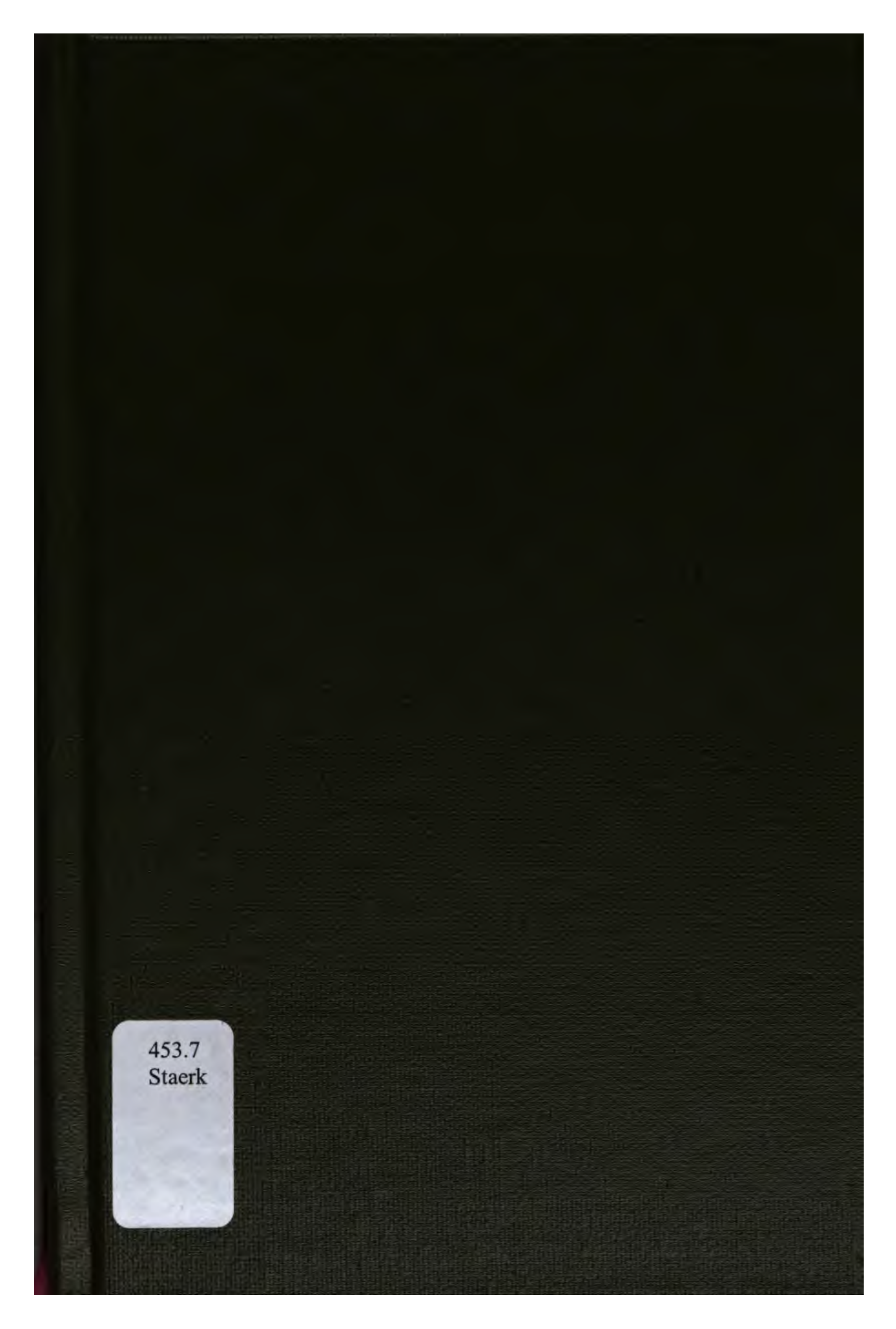
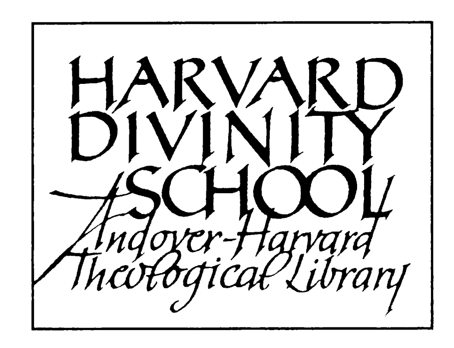



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library





Sünde und Gnade

nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen.

Eine biblisch-theologische Studie

von

Lic. Dr. Willy Staerk
Privatdozenten an der Universität Jena.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

In der christlichen Kirche zählt man seit alter Zeit sieben Busspsalmen. Es sind das die Lieder 6 32 38 51 102 130 143 unseres kanonischen Psalters. Luther hat den Begriff und die Auswahl aus der katholischen Tradition in die evangelische Kirche herübergenommen und sie als altes Erbgut eingebürgert. Aber ihre Schätzung beruht jetzt wohl mehr auf dieser ihrer kirchlichen Vergangenheit* als auf ihrem religiösen Wert. Das zeigt sich darin, dass die Busspsalmen, abgesehen von Ps. 51, in den liturgischen Formen eine geringe Rolle spielen und in den altkirchlichen Perikopen überhaupt nicht vertreten sind.

In der Tat ist die, wohl erst auf christlichem Boden vollzogene Auswahl und spezifische Wertung dieser Lieder wenig glücklich. Sie beruht auf einem Verständnis der Gebete, die ihrem ursprünglichen Sinne nicht gerecht wird. Ein Busslied in eigentlichem Sinne ist nur der 38. und 51. Psalm, während Ps. 32 über den Wert der Busse und Beichte spekuliert. Das Gebet Ps. 130 verbindet die flehentliche Bitte um Gottes Hilfe in der Not mit dem Gedanken, dass der Fromme nur von seinem verzeihenden Erbarmen lebt, lässt also mehr den Glauben an die Sündenvergebung als Bekenntnis und Busse in den Vordergrund treten. Die Lieder Ps. 6 102 und 143

aber sind überhaupt keine Busslieder. Sie gehören zu der grossen Klasse der Bittgebete des Psalters und sprechen, wenn überhaupt, nur andeutungsweise von Sündenschuld als der Ursache der Not des Beters. Jedenfalls steht in ihnen weder die Sündenerkenntnis, noch gar die Beichte beherrschend im Mittelpunkt.

Wir können also die sog. Busspsalmen nicht, wie man das von vornherein erwarten möchte, als besonders wertvolle Zeugnisse für die Frage nach den Vorstellungen über Sünde und Gnade, Busse und Vergebung im älteren Judentum heranziehen. Die Bedeutung, die sie in der christlichen Kirche erlangt haben, darf uns über ihren wirklichen Wert als Dokumente der Frömmigkeit jener Zeit nicht täuschen. Nur nach ihrem objektiven religiösen Gehalt und nur als unmassgebliche Proben aus einer grösseren Zahl von religiösen Dichtungen der nachexilischen Zeit, die die hier lebendigen Anschauungen über das Verhältnis von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade widerspiegeln, kommen sie für uns in Betracht und können sie den Ausgangspunkt der nachfolgenden Darstellung bilden.

Da es sich aber hierbei wesentlich um die Deutung und Ausschöpfung der religiösen Dichtungen des Judentums, die uns in der Sammlung der Psalmen vorliegen, handelt, können wir an einem Problem nicht vorübergehen, das noch immer nicht zu einer allseitig anerkannten Lösung gekommen ist, der Frage nach dem „Ich" der Psalmen.

Für das rechte Verständnis der im folgenden benutzten Lieder muss unseres Erachtens grundsätzlich festgehalten werden, dass wir in allen sog. „Ich"-Psalmen

persönliche Bekenntnisse frommer Juden, die einer bestimmten Situation ihre Entstehung verdanken, vor uns haben. Die allegorische Umdeutung des „Ich" auf die Gemeinde lehnen wir mit Duhm u. a. entschieden ab. Sie wird in der Tat durch ihr Alter — schon die Synagoge hat die Psalmen so gelesen, vgl. die Doppelüberschrift zu Ps. 30! — nicht besser. Das „Ich" der Psalmen ist ursprünglich ein Individuum mit seinen kleinen oder grossen Nöten, seiner Sorge und Sündenangst, seiner Furcht und seiner Hoffnung auf Jahwes Hilfe, seinem Gottvertrauen und kindlichen Frohgefühl über erfahrene Erhörung des Gebets, ein Mensch von Fleisch und Blut wie wir, nichts anderes. Mit dem schemenhaften Abstraktum „Gemeinde" kann wirklich geschichtliche Interpretation dieser Lieder nichts anfangen. Gewiss, es liegt in dem Wesen und Ursprung dieser frommen Bekenntnisse und Gebete, dass sie so bald als Ausdruck des religiösen Gemeinbewusstseins gewertet wurden. Denn sie spiegeln das Glaubensleben der Chasidim, der Frommen, nach seinen verschiedenen Erfahrungen und Stimmungen wieder, und beides, die Situation und ihr Reflex in der Seele des Chasid, war bei aller Besonderheit doch auch wieder typisch. Wie es dem einzelnen Frommen im Kampfe mit den „Gottlosen" oder mit dem Feinde im eigenen Herzen erging, wie er im Unglück verzagte, weil sein Leiden ein Triumph der Widersacher Gottes war, oder im Bewusstsein durch Jahwes Eingreifen gerettet zu sein, aufjubelte, weil sein Glaube gesiegt hat, so empfanden es die gleichgestimmten Seelen mit: des einzelnen Not war ihrer aller Not, des einzelnen Rettung eine Rechtfertigung ihrer aller, vgl. Ps. 69 7:

„Lass nicht in mir zu Schanden werden, die auf dich hoffen,
Jahwe der Heere;
Lass nicht in mir beschämt werden, die dich suchen,
Gott Israels!“

Dieses Solidaritätsbewusstsein der Frommen gibt ihren Gebeten allerdings den Charakter des gemeinschaftlichen Zeugnisses, aber trotzdem sind diese, wie jedes echte Gebet und wie alle religiöse Lyrik, durchaus subjektiver und persönlicher Natur. Was dem frommen Sänger die Zunge löst, ist zunächst seine Not und Angst, seine Sehnsucht nach Gottes Angesicht, seine Errettung und Erlösung, also persönlichstes Heilsbedürfnis, persönlichste Heilserfahrung.

Es ist wichtig, sich diesen Charakter der Ich-Psalmen als Zeugen individueller Frömmigkeit bei der Verwertung der von Sünde und Gnade handelnden Lieder stets zu vergegenwärtigen. —

1.

Wir beginnen unsere Darstellung mit der Frage: Worin besteht die Sünde des frommen Sängers? Diese in den Vordergrund zu stellen, veranlasst uns ebensosehr das sympathische Interesse an den religiösen Persönlichkeiten, die uns in den Gebeten um Vergebung oder in Lobpreisungen des gnädigen Gottes entgegentreten, als das dem Erforscher inneren Lebens selbstverständliche Verlangen, die Höhenlage der Frömmigkeit, deren Zeugen diese Psalmen sind, so scharf als möglich zu bestimmen — von unserem besonderen christlichen Interesse an Liedern, die durch kirchliche Rezeption zur Norm der christlichen Sünden- und Bussstimmung erhoben worden sind, hier zu schweigen. Denn

aus dem, was der Mensch als Sünde ansieht und wie er es wertet, ob als gelegentliche Verfehlung oder als prinzipiellen Mangel, erkennt man Art und Tiefe seines religiösen Lebens.

Leider lassen uns unsere Quellen hierbei fast ganz im Stich. Wir müssen bei der Frage nach dem konkreten Inhalt des Sündenbewusstseins die Erfahrung machen, dass die Dichter der Psalmen über die einzelne Handlung oder die Worte und Gedanken, durch die sie gesündigt zu haben glauben, schweigen, genau so wie sie über die Persönlichkeiten ihrer Feinde, vor denen sie im Gebet zu Jahwe Schutz suchen, über deren Tun und Treiben uns meist nur ganz allgemeine Angaben machen. Duhm hat mit Recht bemerkt, dass letzteres seinen Grund in dem Gelegenheitscharakter der Mehrzahl dieser Lieder hat. Die Nöte des Dichters waren der beschränkten Oeffentlichkeit, für die ihre Herzensergüsse zunächst bestimmt waren, dem kleinen Kreise der religiösen Gesinnungsgenossen, bekannt. Es genügte daher angesichts der in dem Parteikampfe oft wiederkehrenden Situationen die nur andeutende Charakteristik. Die Zeitgenossen verstanden den Dichter, der an die Kanonisierung seiner Liedchen gewiss nicht gedacht hat. Auch die uns besonders interessierenden Lieder haben diesen Gelegenheitscharakter, und der Grund für die Zurückhaltung der Dichter in der näheren Beschreibung des Sündenbewusstseins wird ein ähnlicher sein: die frommen Kreise kannten die Gewissensnöte, die in diesen Gebeten nach Ausdruck rangen, aus eigener Erfahrung.

Vielleicht war es auch den Frommen schwer, die Sünde, deren sie sich schuldig fühlten, im einzelnen ge-

nauer anzugeben. Es ist doch merkwürdig, dass in den Psalmen verhältnismässig wenig von besonderen Sünden die Rede ist. Bei den „Gottlosen“ und „Sündern“ wohl, aber damit sind die Heiden oder die abtrünnigen Volksgenossen gemeint. Das Sündenbewusstsein der Frommen dagegen findet überhaupt selten Ausdruck. Und doch war es im älteren Judentum lebendig. Das beweisen die gesetzlichen Vorschriften über Schuld- und Sündopfer, die die Vergehen des einzelnen Juden, und nicht bloss die kultischen, sühnen. Das beweisen ferner die für die Volksgemeinschaft dargebrachten Opfer, vor allem das Ritual des grossen Versöhnungstages, und die Wertschätzung des allgemeinen Fastens. Das beweist endlich die dem Judentum eigentümliche Geschichtsbetrachtung, die in den Leiden der Gegenwart die Folgen der Sünden der Väter sieht und die auch im Psalter poetischen Ausdruck gefunden hat.

Es muss im Wesen der gesetzlichen Frömmigkeit liegen, dass die Chasidim so wenig von ihren Sünden sprechen, selbst da, wo sie Grund dazu haben, ihr Herz vor Gott auszuschütten.

Das Gesetz unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Sünden, die eigentlichen Wort- und Tatsünden und die Irrtumssünden. Jene werden, wie die juristisch-religiöse Sprache sagt, mit erhobener Hand (ביד רמה), diese im Irrtum (בשגגה)* begangen. Sünde als Irrtum und Versehen aber ist nur da möglich, wo das Rituelle und die Moral der Kasuistik herrschen, und wo auch das rein Kreatürliche, also Zufällige und ganz ausserhalb der ethischen Sphäre Liegende mit ihr in Zusammenhang gebracht wird. Das tut die jüdische Gesetzesreli-

gion durch ihren Heiligkeitsbegriff. Das reine Herz und die reine Speise, die sittliche und kultische Reinheit stehen hier nebeneinander, vgl. Lev. 5 $_{1-6}$, nicht gleichwertig, denn das Gesetz macht in der Sühnung der Sünden grosse Unterschiede, aber doch zu dicht, als dass der spezifische Unterschied klar zur Erkenntnis kommen konnte. Und die Moral kommt bei aller Feinheit des Empfindens über den Standpunkt blosser Gesetzgebung nicht hinaus; sie ist ein System von Lebensregeln, keine prinzipielle Ethik. Darum sündigen die Frommen oft, ohne es zu wissen und zu wollen. Und das sind für sie besonders drückende Sünden. Sie zu bekennen und durch Beichte und Opfer zu sühnen ist nicht immer möglich, denn:

„Irrtumssünden — wer bemerkt sie?
Von verborgenen (Sünden) sprich mich frei“ (19 $_{13}$).

Daher nur allgemein dem Gefühl, gesündigt zu haben, Ausdruck gegeben wird.

Es wird sich allerdings in den Sündenbekenntnissen der frommen Psalmendichter wesentlich um religiöse und moralische Verschuldungen, Gedanken- und Tatsünden handeln. Zwar konnten auch andere als kultische und rituelle Vergehen durch Opfer gesühnt werden, aber die Beichte war doch das vorzügliche, von vielen sogar für das einzig passende gehaltene Mittel für moralische Sünden. An diese haben wir daher in erster Linie zu denken, wenn wir das Sündenbewusstsein der Frommen inhaltlich näher zu bestimmen versuchen.

Eine ganze Reihe von Psalmen ermöglicht uns das. Betrachten wir zunächst Ps. 17 und 39.

In ersterem Gedicht bittet ein „Abgesonderter“ *,

d. h. ein zur Partei der Chasidim Gehöriger in naivem Vertrauen auf seine Frömmigkeit um Jahves Schutz. Was ihn vor seinem Gott empfiehlt und ihm Anspruch auf dessen Schutz und Hilfe verbürgt, ist die Tatsache, dass er sich von Wort- und Gedankensünden freihält. Er lügt nicht und sinnt nicht auf Böses, sondern befleissigt sich einer tieferen Frömmigkeit: er kritisiert nicht Gottes Weltregiment, wie es der Dichter des 73. Psalms getan hat, ehe ihm die Augen für Gottes geheimnisvolles Walten geöffnet waren. Er murrt nicht über das irdische Glück der Gottlosen und hadert nicht mit seinem Gott, wenn einmal die Frömmigkeit ihres Lohnes verlustig zu gehen scheint. Dieser Tugend des Schweigens zu Gottes unbegreiflichem Tun eifert auch der Dichter von Ps. 39 nach, nur dass es ihm nicht gelingt, den Pessimismus durch kindliches Vertrauen auf Jahwes Gerechtigkeit und Treue zu überwinden. Er hat sich zwar vorgenommen

„Ich will wahren meine Wege
Vor dem Sündigen mit meiner Zunge,
Will meinem Munde einen Zaum machen *,
Solange der Gottlose vor mir ist“,

und er hat auch diesen Vorsatz gehalten, aber es loderte in seinem Denken wie Feuer auf (39 3), das Problem von des Menschen Vergänglichkeit quälte ihn und presste ihm die schwermütige Frage ab:

„Lass mich wissen, Herr, mein Ende
Und das Mass meiner Tage, was es sei.“

Scheltende Kritik an Jahwes Weltregiment, laute oder heimliche Opposition gegen ihn, unfromme und unziemliche Reden, wie sie Hiobs Weib im Volksbuche vom frommen Dulder führt, das ist die Sünde, vor der sich

die Frommen besonders hüten müssen, weil sie ihr gar zu leicht erliegen. An sie werden wir in erster Linie denken dürfen, wenn wir die oben gestellte Frage beantworten wollen. Die Erkenntnis, in schwachen Stunden dem Zweifel an Gottes Güte Raum gegeben zu haben, verbindet sich mit der Tatsache physischen Leidens und erzeugt in dem Frommen das Gefühl, von Gott um der Sünde willen gestraft zu werden, und das Bedürfnis, ihm zu beichten.

Aber auch aus dem positiven Ideal der Gesetzestreuen können wir einen Rückschluss auf die konkreten Sünden der Frommen ziehen. Wellhausen hat treffend bemerkt, das im Psalter aufgestellte Ideal des frommen Juden beweise nur, dass sie schlicht und recht zu sein wünschten; vielleicht waren sie es gerade nicht. Auch das wird ein Grund dafür sein, dass das religiös-ethische Ideal wesentlich negativ zum Ausdruck kommt: wer Bürgerrecht in Jahwes Hause beansprucht, tut dies und das nicht, d. h. er bemüht sich, es möglichst nicht zu tun. Hierfür haben wir in dem, neuerdings auf essenischen Ursprung zurückgeführten Lied Ps. 15 — „eine Art Beichtspruch“ (Duhm) — ein wertvolles Zeugnis. Die Frömmigkeit der Kreise, aus denen dieses Bekenntnis stammt, erschöpft sich darin, dem jüdischen Mitbürger gegenüber sich vor Wort- und Tatsünden zu hüten, also im besonderen im täglichen Leben Lug und Trug, Verleumdung und Klatsch, Wucher und Bestechlichkeit zu meiden, selbst wenn es zum eigenen Nachteil ist, und andererseits sich mit den Gleichgesinnten solidarisch zu fühlen, also die Gottlosen, die von Gott „Verworfenen“ *, zu hassen und die Musterknaben

der Frömmigkeit, die „Fürchter Jahwes“, von denen man dankbar Belehrung und Zucht annimmt (141_{5}), zu ehren*. Auch der Dichter des 24. Psalms preist dieses Ideal der reinen Hände und des reinen Herzens, vgl. 3:

„Wer darf hinaufsteigen auf Jahwes Berg,
Wer stehen an seiner heiligen Stätte?
Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz
Und wer seine Seele nicht zum Bösen erhebt“,

und Jes. 33_{15} heisst es, nur der entgeht dem Gericht, der „in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet“ **.

Negativ, aber mit erfreulicher Deutlichkeit schildert der Dichter von Ps. 50_{16} ff. das Ideal des „Gesetzestreuen“. Er wendet sich — ich halte 50_{16-23} für ein besonderes Fragment, das durch die Glosse „und zum Gottlosen spricht Gott“ mit 50_{1} ff. verbunden ist — gegen blosses Namenjudentum, das sich mit dem Munde zum Gesetz bekennt, in der Gesinnung und im Tun aber es mit den „Gottlosen“ hält:

„Was hast du von meinen Satzungen zu reden
Und meinen Bund auf den Lippen zu führen,
Wo du doch Zucht hasst
Und meine Worte hinter dich wirfst!

Wenn du einen Dieb siehst, hältst dus mit ihm (l. ותרץ ohne עמו)
Und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft,
Deinen Mund lässt du in Bosheit sich ergehen (שִׁלַּחְתָּ)
Und deine Zunge flicht Trug;

Setzst dich hin und redest wider deinen Bruder,
Gegen den leiblichen Bruder stösst du Schimpfworte aus.
Das tatest du, ich aber schwieg;
Da dachtest du, ich sei wie du (l. היות כמוך).

Das Verleumden und Klatschen scheint also auch in den Kreisen der Chasidim im Schwange gewesen zu sein*.

Es ist klar, dass die Frommen sich angesichts dieser Forderungen nicht immer von Sünden, wie man sie mit Fleiss bei den „Gottlosen“ nachwies**, freihielten, und wohl oft nicht halten konnten. Gerade Lebensregeln, wie sie Ps. 15$_3$ u. $_4$ aufstellen: Frieden mit den Glaubensgenossen halten und mit den Abtrünnigen jeden Verkehr aufheben, mögen ohne gesellschaftlichen und geschäftlichen Nachteil nicht immer erfüllbar gewesen sein. Die Mahnung 37$_3$ „Vertraue auf Jahwe und tue das Gute, bewohne das Land und übe Treue“***, wird aus lebhaftem Empfinden des Konfliktes mit dem religiös-sittlichen Ideal, in den der Fromme oft bewusst oder unbewusst, in Uebereilung oder durch Zwang der Umstände, getrieben wurde, gesprochen und von allen Gesetzestreuen dankbar angeeignet worden sein. Aber von dem Bewusstsein, fortgesetzt der Versuchung zur Sünde ausgesetzt zu sein, konnte sie nicht befreien. Daher Bitten wie Ps. 19$_4$:

> „Auch von den Uebermütigen halte fern deinen Knecht,
> Lass sie nicht über mich herrschen!
> Dann werde ich vollkommen sein und rein
> Von grosser Schuld“;

und 125$_3$ f.:

> „Denn nicht wird das gottlose Regiment bleiben
> Ueber dem Los (Lande) der Gerechten,
> Damit nicht die Gerechten ausstrecken
> Ihre Hände zum Frevel.“

Man sieht hier deutlich, wo die Versuchung für die Frommen lauerte. Es muss ihnen doch recht schwer geworden sein, sich von den Kreisen der זדים und בגדים,

der Skeptiker und Weltkinder, fern zu halten und die Sünde des „Wankens in den Pfaden Jahwes“ zu meiden, trotzdem die rechten Gläubigen vor dieser Gesellschaft ekelte (119 158, 139 21), — so schwer, dass Gott selber ihrem guten Willen durch sein Eingreifen in die Verhältnisse zu Hilfe kommen sollte. Die energielose, pharisäische Ethik der völligen Absonderung von den ἁμαρτωλοι war der notwendige Ausweg aus diesem Dilemma.

Das ist die Frömmigkeit des Durchschnittsjudentums, von dem wir in Ps. 32 und 38 typische Beispiele haben. Sie ist wesentlich negativ und gegensätzlich bestimmt. Nicht an Gottes Gerechtigkeit, d. h. der sittlichen Weltordnung, wie sie die Juden verstanden, zweifeln und nicht sitzen, wo die Spötter sitzen, d. h. nicht von dem in Gesetz und frommer Sitte vorgeschriebenen Lebensideal in Wort und Tat abweichen, das bedeutet fromm sein, — eine biedere bürgerliche Moral in antik partikularistischer Umzäunung auf der Grundlage unreflektierten Gottvertrauens und naiver Lohnsucht, aber wohl meist ohne ein tieferes Sündenbewusstsein. Denn Sünde begeht, wer in diesen Stücken aus Irrtum oder Schwachheit vom rechten Wege abweicht. Das ist aber gerade charakteristisch für die jüdische Durchschnittsfrömmigkeit: die Sünde ist ihr nur ein einzelner Vorgang, ein gelegentliches „Wanken in den Pfaden Jahwes“ aus Schwachheit oder Irrtum, für das unter den gegebenen Weltverhältnissen und bei der Eigenart der göttlichen Thora der Fromme nur zum Teil verantwortlich erscheint — warum lässt Gott auch die Sünder gewähren und bindet das Leben seiner Frommen an so schwierige Satzungen!

2.

Ist aber die Sünde nichts Habituelles am Menschen, sondern ein isolierter Vorgang, und nicht eigentlich Tat des freien Willens, sondern ein Komplex von Verhängnis, Irrtum und sittlicher Schwachheit, dann wird es dem Frommen auch nicht leicht, zu erkennen, d a s s er sich versündigt hat. Gott muss es ihm oft erst sagen, dass das Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen durch Sündenschuld gestört ist. Das geschieht, indem er Unglück über den Frommen bringt, körperliches Leid durch Krankheit oder Verfolgung. Da fühlt er dann Gottes Hand schwer auf sich liegen und merkt, dass Gott mit ihm Gericht hält. Da schlagen die Fluten der Sündenschuld über ihm zusammen und drohen ihn zu verschlingen (38 $_5$). Der Beter in Psalm 32 schwieg über seine Sünde, aber nicht aus Trotz und Verhärtung, wie die Randbemerkung zur ersten Strophe („und in dem kein Trug ist“) meint, sondern weil er unwissentlich gesündigt hatte. Erst das Unglück, das Gott über ihn verhängte, brachte ihn zur Besinnung über sich.

Um so schlimmer also, wenn die göttliche Mahnung auszubleiben scheint. Denn dann tritt an den Frommen die Versuchung des Uebermutes heran, vgl. 30 $_7$:

„Ich dachte in meiner Sicherheit *
Ich werde nicht wanken.“

Das ist die Kehrseite dieser moralistischen Frömmigkeit und dieses unterchristlichen Sündenbegriffs, der von dem νομος της άμαρτιας im Menschen nichts weiss: der unbesiegliche Optimismus und die naive Selbstgerechtigkeit des nachexilischen Judentums.

Der Durchschnittsfromme zeigt oft eine erschreckend

oberflächliche Selbstzufriedenheit und ein mehr als naives Bewusstsein, Gott wohlgefällig zu sein. Ein Optimismus, wie ihn der Dichter von 30 6 zeigt und so kindliche Selbstempfehlungen, wie wir sie z. B. 17 3 ff., 18 21—27, 69 6 * lesen, sind psychologisch nur bei einem Menschen zu begreifen, dem die Sünde nicht eine dämonische Macht, sondern etwas ausserordentlich einfaches und greifbares, darum leicht zu vermeidendes ist. Man muss den das Leben dieser Frommen tragenden Glauben an die „seelenerquickende“ und „herzerfreuende“ Kraft der Thora (vgl. 19 8 f.) kennen, um diese Auffassung ganz zu verstehen. Das Gefühl, den Weg zur Seligkeit im Gesetz schwarz auf weiss zu haben, konnte in den Köpfen des jüdischen Kirchenvolkes den Gedanken an das servum arbitrium gar nicht aufkommen lassen. Ihnen half die Thora so gewiss zu einem ansehnlichen Konto im Buche des Lebens wie dem katholischen Christen die Mutter Kirche und die Fürbitte der Heiligen. Man brauchte sich ja nur Mühe zu geben, ihre Gebote nach besten Kräften und bestem Willen zu erfüllen und im übrigen dem gnädigen Gotte, der seine Frommen nicht verlässt, zu vertrauen.

Bisweilen nimmt diese selbstbewusste Frömmigkeit Formen an, die unserem geläuterten Empfinden fast frivol klingen. Verdirbt uns schon das fast regelmässig wiederkehrende und auch Psalm 32 und 38 nicht fehlende Ineinander von echten Gebetstönen und Ausdrücken unfeinen Hasses gegen die „Gottlosen“ (vgl. das typische Gebet Psalm 26) den reinen Genuss so vieler dieser Psalmen, so wirkt die fanatische Frömmigkeit des Beters von Psalm 44, der Jahwe sein trotziges „Warum hast du

uns Frommen das getan“? entgegenschleudert, geradezu abstossend. Sie wird uns aber geschichtlich verständlich, wenn wir beachten, dass in den makkabäischen Freiheitskämpfen etwas von dem Geiste des alten Israel wiederauflebte. Auch von seinem religiösen Leben, denn der verzweifelte Schrei „Erwache, Herr, warum schläfst du!“, der in diesem Zusammenhange und aus dem Munde dieses Beters gewiss keine konventionelle, poetische Floskel ist, verrät mit seinem derben Anthropomorphismus mehr als den Ueberschwang augenblicklicher Erregtheit. Es liegt in diesem Appell etwas von dem Glauben an den launischen Jahwe der Heerscharen, der zu Zeiten auch einmal die Weltgeschichte ihren eigenen Weg gehen zu lassen schien.

Der optimistischen Auffassung von Sünde und Schuld und dem naiven Selbstbewusstsein entspricht die Anschauung von der Busse und Sündenvergebung.

Wenn der Fromme in seinem Unglück die strafende und züchtigende Hand Gottes erkennt, sein Elend als Aufforderung zu einer Revision seines Herzenszustandes betrachtet und seine Sünden bekennt, so darf er der göttlichen Vergebung gewiss sein. Die Beichte hat also sühnende Kraft, sie ist die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes.

In den Leiden des Frommen tritt die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu gleicher Zeit in Wirksamkeit. Als der Heilige muss Jahwe alle Sünden heimsuchen an den Tätern, er legt freilich verschiedene Massstäbe an. Die Heiden und die Gottlosen in seinem Volke straft er im Zorn, also als Gott des Gerichts und der Rache,

aber den Frommen erweist er in der Art der Strafe seine spezielle Gerechtigkeit, d. h. seine aus dem Bundesverhältnis und den Verheissungen fliessende Treue und Huld. Er straft den Frommen, indem er ihm damit zugleich hilft, nicht als Richter, sondern als Gott der Verheissung und Gnade — daher die Bitte um eine massvolle Züchtigung, die an seiner Gerechtigkeit nicht irre macht. Das soll der Fromme aber auch demütig durch das Bekenntnis seiner Sünde eingestehen:

„Damit du Recht habest in deinem Spruch,
Rein dastehst in deinem Richten“ (51 6).

Damit ist der göttlichen Forderung Genüge getan und die Trübsal wandelt sich in eitel Freude. Das lehrt mit dürren Worten der 32. Psalm. Solange der Fromme sich nicht zum Bekenntnis seiner Schuld entschliessen konnte, sass er in Not und Elend, sobald er gebeichtet hatte, tilgte Gott seine Sünde. Im Zusammenhange dieses Lehrgedichtes, das allen Frommen den Rat gibt, zur Zeit der Drangsal zu Gott zu beten, um seiner helfenden Hand gewiss zu sein, und das ausdrücklich dem Schicksal der Toren und Gottlosen, die den Segen der Beichte verachten, das äussere Glück der bussfertigen Frommen gegenüberstellt, kann das nur heissen, dass die Beichte mit der Ursache der Not, der Sündenschuld, diese selbst beseitigt, dass durch sie also das äussere Wohlergehen des Beters garantiert wird. Natürlich schliesst das zugleich die Befreiung vom bösen Gewissen ein, aber diese ist doch nur Begleiterscheinung. Wichtiger, weil allein die Vergebung greifbar beweisend, ist die äussere Rehabilitation, ohne die der Fromme eben die vergebende Gnade Gottes nicht erfahren hätte, vgl. besonders 40 13

„Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind nicht über mich triumphiert.“ Die Beichte ist Zweck und sichere Gewähr derselben (38 16 u. 19).

Die flache Glückseligkeitslehre des jüdischen Vergeltungsglaubens, dem das Menschenloos in greifbarem Zusammenhang von Gut und Böse, Glück und Unglück steht *, beherrscht also die Sünden- und Bussvorstellung wie den Begriff der Vergebung. Er ist vom christlichen Standpunkt aus durchaus minderwertig, weil er von der inneren Erlösung von Sünde und Schuld durch die Macht des in Gott gebundenen Willens zum Guten, der das irdische Schicksal unter sich zwingt, nichts weiss. Die Erfahrung des frommen Dichters von dem Segen der Vergebung (32 1 f.) ist eine naive Selbsttäuschung, denn erneutes Unglück wird ihn in den Zustand, aus dem er sich eben durch Reue und Beichte erhoben hat, zurückwerfen. In demselben Augenblick, wo er sich der Versöhnung mit Gott rühmt, widerlegt er sich selbst, indem er den Zusammenhang von Sünde und äusserem Leid konstatiert. Er predigt die billige Weisheit von Prov. 28 13: „Wer seine Sünden verhehlt, wird kein Glück haben, wer sie aber bekennt und lässt, wird Barmherzigkeit erlangen“ und zeugt wider Willen dafür, dass Israel mit Unverstand um Gott eiferte, weil es in dem besten, was es in seiner Religion hatte, seinem Gottvertrauen, auf diese Welt nicht verzichten wollte.

3.

Gegen die hier vorgetragene Auffassung von der Sünde als bloss aktueller, als eines jeweiligen Versehens aus Irrtum oder Schwachheit scheint zweierlei zu sprechen.

Zunächst die Tatsache des aus dem eigentümlichen

jüdischen Geschichtspragmatismus resultierenden allgemeinen Schuldbewusstseins des Volkes, von dem auch die Psalmen Zeugnis ablegen. Aus Gebeten wie Psalm 106 6 ff., Neh. 9 1 ff., Esr. 9 6 ff., Dan. 9 4 ff. u. a. kennen wir diese im Judentum tatsächlich vorhandene Stimmung. Die Sünden der Väter, mit denen sich die Nachgeborenen solidarisch verbunden fühlten, lasteten auf dem unglücklichen Volke und erzeugten das Gefühl, dauernd unter Gottes Zorn zu stehen. Wie verträgt sich dieses allgemeine Sündenbewusstsein mit dem von uns konstatierten laxen Begriff von Sünde und Schuld? Man sollte meinen, dass es gerade in den Kreisen der Chasidim, denen die Not des Volkes wahrlich zu Herzen ging, lebendig war und auf deren Frömmigkeit bestimmend einwirkte. Die Sünde des einzelnen vergrösserte doch das Schuldkonto der Gesamtheit. Das scheint aber keineswegs der Fall gewesen zu sein. Von der drückenden Last einer allgemeinen Sündhaftigkeit merkt man bei ihnen sehr wenig, wohl aber viel von naiver Freude über die eigene Gerechtigkeit und über den gütigen, huldreichen Gott, der sein Volk je und je geliebt hat, vgl. besonders Ps. 103. Man muss sich doch wohl auch in diesem Punkte vor Verallgemeinerungen hüten. Jenes nationale Sünden- und Schuldgefühl, wenn man so sagen darf, scheint die grosse Masse der Frommen wenig und nur zeitweise ergriffen zu haben*, entsprach auch wohl oft mehr einem kirchlichen Bedürfnis als der einfachen Laienfrömmigkeit, vgl. die schöne liturgische Komposition Psalm 85. Vielleicht hat Duhm recht, wenn er in dem liturgischen Bussgebet Ps. 106 mehr eine Probe geistlicher Pädagogik, als ein Zeugnis lebendiger volkstümlicher

Frömmigkeit sieht. Das Sündenbewusstsein des einzelnen blieb von solchen periodisch auftretenden Stimmungen im allgemeinen unberührt und entwickelte sich unter dem Einfluss der individuellen Vergeltungslehre Ezechiels, nach der jeder für seine Sünden verantwortlich gemacht wird. Wäre das Gemeingefühl hier von bestimmender Stärke gewesen, so hätten es sich die Frommen mit ihrem Glauben an die Vergebung der Sünden nicht so leicht gemacht. Uebrigens wurde dieses Solidaritätsgefühl im Judentum je mehr und mehr durch die Tatsache geschwächt, dass der Gottlosen im eigenen Volke nicht wenige waren — dafür ist der Psalter fast auf jeder Seite ein Beweis.

Aber ist nicht die Sünde doch mehr als gelegentliche Schwachheit und Irrtum? Ist sie nicht tief im Wesen des Menschen begründet? Es ist in den Psalmen öfter davon die Rede, dass Gott um der Schwäche der menschlichen Natur willen Gnade und Barmherzigkeit walten lasse, wo er mit der Strenge des Richters die Sünde strafen sollte. Der Dichter von Ps. 103 $_{13}$ f. motiviert Gottes erbarmende Liebe mit den sündigen Menschen damit, dass er unser „Gebilde", unseren Ursprung aus vergänglichem Stoffe, wohl kennt: er weiss, dass wir „Staub" sind; und 78 $_{39}$ heisst es, Jahwe habe den immerfort sündigenden Vätern seine Langmut erzeigt, weil er daran dachte, dass sie „Fleisch" und ein „vergänglicher Hauch" seien. Die Meinung ist also, dass die Sündhaftigkeit des Menschen mit dieser seiner vergänglichen Natur in engster Beziehung steht, mit ihr in demselben Masse zusammengehört, wie nach Gen. 6 $_{3}$ der göttliche Geist mit der Fleischesnatur unvereinbar ist. Der Mensch

kann, weil er Staub und Fleisch ist, nicht anders als sündigen, die Sünde ist also etwas seinem Wesen anhaftendes. Diese Anschauung begegnet auch sonst in der Literatur des Alten Testaments, von Gen. 8_{21} an bis 2. Chron. 6_{36}. Auf ihr ruht die Polemik der Freunde Hiobs, mit der sie alle Einwürfe des Dulders gegen den herrschenden Vergeltungsglauben niederschreien, während er selbst diese physische und moralische Schwäche des Menschen gar nicht leugnet, vgl. 4_{17} ff.:

„Ist vor Eloah ein Mensch gerecht.
Ein Mann rein vor seinem Schöpfer?
Siehe, seinen Dienern traut er nicht,
Seinen Engeln legt er Irrung bei.
Nun gar denen, die in Lehmhäusern wohnen,
Die auf Staub gegründet sind u. s. w.“

und 14_{1} ff.:

„Der Mensch, vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen und satt von Unrast, —
Wie eine Blume sprosst er auf und welkt,
Flieht wie ein Schatten und bleibt nicht.
Und den fasst du ins Auge?
Den (אתו) bringst du ins Gericht mit dir?
Wie käme Reines vom Unreinen!“

Die Psalmendichter sprechen diesen Gedanken nicht immer mit klaren Worten aus wie 143_{2}: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht“, 130_{3}:

„Wenn du Sündenschuld bewahren wolltest, Jah,
Herr, wer könnte bestehen?“

65_{2} f.:

„Zu dir kommt alles Fleisch
Der Sünden wegen *
Wurden *uns* zu gross unsere Sünden,
Du sühnst sie.“

Bisweilen kommt das Bewusstsein von dem allge-

meinen Sündenverhängnis mehr in der über dem Gebet liegenden gedämpften Stimmung zum Ausdruck, wie z. B. in dem herrlichen 90. Psalm, der in ergreifenden Tönen die Ewigkeit des richtenden Gottes der Vergänglichkeit des unter der Last seiner Sündenschuld dahinschwindenden Menschengeschlechts gegenüberstellt. Aber es vertieft sich hier zur Erkenntnis der Sünde als das Leben beherrschender Macht. Der Dichter schliesst sein schwermütiges Gebet mit der Frage:

„Wer erkennt deines Zornes Gewalt,
Und wer achtet auf deinen Grimm?", *

und fügt daran die Bitte um rechte Einsicht in Gottes Ratschluss über den Menschen. Diese Erkenntnis fehlt den meisten, weil sie von Gottes Zorn, d. h. der Wirkung desselben, der Kurzlebigkeit des Menschen, eine falsche Vorstellung haben. Ihr Grund ist die Sündenschuld, deren Allgemeinheit dem gemeinsamen Todesverhängnis und der für alle Menschen erfahrbaren Mühsal und Nichtigkeit des Erdenlebens entspricht. Es ist nicht so, dass die Wolke des göttlichen Zornes je und je vor der Sonne seiner Gnade weichen muss, sondern sie lastet unaufhörlich auf der Seele des Menschen, weil der ewige Gott die Sünde des Menschen immerdar vor Augen hat. In diese trüben Gedanken mögen bestimmte nationale Erfahrungen verwoben sein, aber der Dichter spricht von dem Schicksal des einzelnen, nicht von der „Gemeinde". Was jeder an sich selbst erfahren kann und erfahren muss, bewegt sein Herz. Darum handelt es sich auch um die Sünden des einzelnen, nicht um ein allgemeines historisches Sündenbewusstsein. Und diese individuelle Sünde ist mehr als aktuelle Verschuldung,

es ist die Sünde als Potenz im Menschen, der sündige Trieb, dessen Auswirkungen nicht von heute auf morgen beseitigt sind, der vielmehr jeden mit unerbittlicher Notwendigkeit der göttlichen Strafe des Todes unterstellt. Der Dichter sagt nicht, in Adam omnes peccaverunt, aber die Stimmung ist dieselbe; auf dem Menschen lastet das Todesverhängnis als Folge seiner Sündhaftigkeit, in jedem neu sich erzeugend, aber doch von Geschlecht auf Geschlecht fortwirkend. Und das traurigste ist, dass die wenigsten das einsehen wollen; sie „zählen" ihre Tage nicht, d. h. sie ziehen aus dem allgemeinen Todesverhängnis nicht den Schluss auf die Ursache, die Macht der Sünde im Menschen.

Der Dichter rechnet freilich zu den Sünden auch die „verborgenen", d. h. doch wohl die Versehenssünden, und beweist damit, dass er wie fast alle seine Zeitgenossen nicht auf der Höhe der prophetischen Erkenntnis steht, nach der Sünde immer die Tat des freien Willens ist. Auch dieser Fromme kann sich in seiner Vorstellung von Sünde und Schuld von der gesetzlichen Kasuistik und Veräusserlichung der Religion nicht frei machen. Aber er ist auf dem Wege, sie durch Vertiefung des Sündenbewusstseins innerlich zu überwinden.

Die Erfahrung von der Sünde als einer das Menschenleben durchwaltenden Macht hat wohl auch der Dichter von Psalm 25 $_7$ gemacht, wenn er Gott bittet, der Sünden seiner Jugend nicht zu gedenken, vgl. Hiob 13 $_{26}$. Wenn hier ein älterer Mann spricht, so kann man nicht gut annehmen, dass er glaubt, seit seiner Jugend nicht mehr gesündigt zu haben. Er ist sich vielmehr bewusst, von Jugend an Schuld auf Schuld

gehäuft zu haben, früher wohl mehr als jetzt, wo er sich zu den ענוים, den „Demütigen", die Jahwes Bund und Zeugnisse bewahren (25 9 f.), zählt, und er seufzt unter der Last dieser alten und mancher neuen Verschuldung, an die ihn sein gegenwärtiges Elend erinnert (so schon Calvin, vgl. Hupfeld-Nowack z. St.). Gegen diese Erklärung darf man nicht einwenden, gerade die Verbindung von Sünde und Leid, die dem Dichter feststehe, sei ein Beweis dafür, dass seine Worte weniger dem Gedanken naturhafter Verderbtheit des Menschen Ausdruck geben wollen als dem Bedürfnisse, sich sein augenblickliches schweres Unglück aus dem Zorn Gottes über besonders arge Jugendsünden zu erklären; er bleibe also in dem alten oberflächlichen Vergeltungsglauben stecken. Auch der Dichter des Hiob streift den Gedanken, Gott suche an dem Frommen die Sünde der Jugend heim, und will doch nichts davon wissen, dass Gut und Böse, Glück und Unglück Korrelate seien, und Psalm 109 14 flucht ein durch die Gehässigkeit seines Gegners aufs höchste empörter Frommer diesem höchst unfein nach, Gott möge ihn die Sünden von Vater und Mutter treffen lassen. Diese Anschauung von der solidarischen Haftung für Sünden der Vergangenheit setzt ein Nichtvergessen derselben bei Gott voraus, das über den Gedanken an die aktuelle Sünde fort zum Begriff der mit dem Wesen des Menschen verbundenen Sündenschuld führt.

Am reinsten aber kommt diese Auffassung in Ps. 51 zum Ausdruck. Spräche der Dichter nicht von seinem zerschlagenen Leibe, so wüssten wir nicht, dass er seine Sünde als Ursache seines Unglücks betrachtet, so selbständig und beherrschend tritt bei ihm der Gedanke an

die Sündenschuld in den Mittelpunkt des Gebetes. Ihm ist es um die innere Gewissheit der Versöhnung mit dem zürnenden Gott zu tun, um ein reines Herz als die einzige Gewähr der Gottesgemeinschaft, die er durch Mangel an sittlich-religiöser Willenskraft verloren hat, kurz um Wiedergeburt. Denn es handelt sich bei ihm nicht um eine einmalige gelegentliche Versündigung, sondern um eine sündige Gewohnheit; er weiss nur zu gut, woran es bei ihm fehlt. Aber er weiss auch, dass er nicht gegen Menschen sich vergangen hat — er ist keiner von den groben Sündern —, sondern allein gegen Gott, vermutlich durch den Hang, mit seinem Schöpfer über das Los der Guten auf Erden zu hadern. Auch ihn wird das Problem der sittlichen Weltordnung verbittert und zu unfrommen Gedanken verleitet haben, vgl. 73 21, so dass er wohl bisweilen sass, wo die Spötter sitzen. Dieser traurige Hang zu religiösen Zweifeln erscheint ihm als Ausfluss seiner von Natur sündigen Art: von Sündern kann nichts anderes stammen als Sünder. Das sittliche Manko liegt im Wesen des Menschen. Das ist natürlich keine dogmatische Erbsündenlehre, aber es ist ein aus blutendem Herzen kommendes Bekenntnis zur sittlichen Ohnmacht des Menschen, der wohl das Wollen, aber nicht das Vollbringen hat. Dieses Unvermögen, am Guten zu halten, erbt fort von Geschlecht zu Geschlecht und raubt auch den Besten den Frieden der Seele — ein ethischer Pessimismus, der diesem Frommen zur höchsten Ehre gereicht und mit dem er manchen Namenchristen aufs tiefste beschämen kann, und eine Sündenerkenntnis, die ihre Wurzeln in den Tiefen prophetischer Gedanken hat.

Endlich ist darauf hinzuweisen, dass ein tieferes Sündengefühl dem im Psalter so oft ausgesprochenen Gedanken zu Grunde zu liegen scheint, Jahwe sei ein gnädiger und gern zum Verzeihen bereiter Gott. In immer neuen Tönen preisen die Frommen Jahwes Güte gegen seine Verehrer, sein Mitleid und Erbarmen, und lassen die bekannte Stelle Ex. 34_{6}; „Jahwe, Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue; er bewahrt Huld den Tausenden und tilgt Schuld und Frevel und Sünde“ in vielfacher Variation in ihren Liedern wiederklingen, vgl. 86_{4} f. u. $_{15}$ 106_{45} 107_{1} 111_{7} 145_{8} 78_{38} u. ö. Und dieser Glaube erhebt sich wohl auch wirklich oft auf der dunklen Folie eines Sündenbewusstseins, das von der Notwendigkeit göttlicher Vergebung tief durchdrungen ist, dem also die Sünde mehr als eine gelegentliche Entgleisung ist. Eine Ahnung von dem wahren Wesen der Sünde hat also auch das ältere Judentum gehabt, insofern nicht nur über aktuelle Sünden reflektiert, sondern auch von einzelnen die Sünde als der Natur des Menschen eingeborene Macht empfunden wurde.

Indessen können diese Zeugnisse einer wahren Herzensfrömmigkeit unsere Behauptung, dass der Sündenbegriff des älteren Judentums durchschnittlich sehr äusserlich und lax war, nicht entkräften. Wir können nur auch hier wieder betonen, dass es sehr verschiedene Höhenlagen der Frömmigkeit gab und dass man sich vor falschem Systematisieren hüten muss. Dem Glauben an die allgemeine Sündhaftigkeit und die Sünde als Potenz im Menschen steht doch in den Psalmen die naive Freude an dem eigenen sittlichen Können, der Glaube, dass die Tugend ein Wissen sei, und die mehr oder weniger eitle

Selbstgerechtigkeit gegenüber.

Die meisten Frommen haben gewiss jeden für der Sünde unterworfen gehalten, aber auch nie ernstlich an der Macht des natürlichen freien Willens gezweifelt — dieser Glaube ist ja das Substrat jeder Gesetzesreligion — und sind darum auch nie zu einer wirklichen Sündenerkenntnis durchgedrungen. So lange die „Gerechten" die Schosskinder Jahwes und Heiden und Sünder die Gefässe seines Zornes waren, konnten sie das auch gar nicht, denn ihr freier Wille war ein Wille zum Guten, bei jenen aber zum Bösen, vgl. Ps. 14 1 ff. 36 2 ff. * u. a. Jene sündigen mit Bewusstsein, sie aber haben Gottes Satzungen vor Augen und sind überzeugt, dass sie sie erfüllen können, wenn sie ernstlich wollen. Ihre Gebete wurzeln daher so selten im Sündenbewusstsein, viel lieber bitten sie um Belehrung über Gottes „Wege" **, d. h. um Sicherheit in der Anwendung der Moral auf das Leben und um Schutz in den Nöten des Lebens ***. Von der Tiefe der paulinischen Erkenntnis Rom. 3 23 weiss das Alte Testament trotz Prov. 20 9 und ähnlichen Aussprüchen nichts.

Man darf unter solchen Umständen bezweifeln, ob die, die Gottes Vergebung so häufig im Munde führten, damit immer einer erhebenden Erfahrung Ausdruck gaben. Bisweilen hat man das Gefühl, dass solche Herzensergüsse von liturgischen Phrasen nicht ganz frei sind. Und bedenklich machen muss doch auch der heitere Optimismus, mit dem der Dichter von Psalm 30 über Sünde und Vergebung spricht:

„Einen Augenblick nur währt sein Zorn,
Ein ganzes Leben seine Huld.
Am Abend kehrt Weinen ein,
Am Morgen Jubel" (30 6).

Wo Zorn und Gnade so schnell wechseln, da ermangelt auch die Ursache des Zornes, die menschliche Sünde, der rechten Tiefe. Welch ein Gegensatz zwischen diesem Kindergemüt und dem Mannesernst des Dichters von Psalm 90, dessen Lebensanschauung trotz der pessimistischen Grundstimmung dem christlichen religiösen Empfinden ungleich näher steht als die „leichtherzige Genügsamkeit einer glücklichen Seele, deren Bedürfnisse gestillt sind, wenn sie Anlass hat, Gott zu danken und gleichgesinnte Seelen um sich weiss“ (Duhm).

4.

Man könnte geneigt sein, auch in den Gebeten Psalm 6 102 und wohl auch 143 Zeugen dieses, dem naiven gesetzlichen Moralismus entsprechenden dürftigen Sündenbegriffs zu sehen, weil in ihnen das Sündenbewusstsein entweder gar nicht zum Ausdruck kommt oder so, dass es hinter der Bitte um Beseitigung der Folgen der Sünde fast ganz zurücktritt. Wir sagten daher schon oben, dass diese Lieder eigentlich keine B u s s psalmen sind. Es sind Klagelieder oder Gebete um Hilfe gegen Feinde, wie wir deren viele im Psalter haben. Indem sie aber den Gedanken, dass der fromme Beter unter Gottes Zorn steht, mit einer gewissen Leidenschaft zum Ausdruck bringen, unterscheiden sie sich doch wieder wesentlich von diesen und veranlassen uns, sie mit den wirklichen Bussliedern zu vergleichen, in denen ebenfalls der Gedanke an den Zorn Gottes beherrschend im Mittelpunkt steht. Dabei erkennen wir dann freilich, dass die Frömmigkeit, der sie Ausdruck geben, von jenem naiven Selbstbewusstsein, dem die Sünde nur ein bedauerlicher, weil oft folgenschwerer Irrtum und Ausfluss gelegent-

licher menschlicher Schwäche ist, weit entfernt ist.

Vergleichen wir Psalm 6 mit 38. Sie ähneln einander in der Beschreibung des Leidens, unter dem der Beter seufzt, und der Ursache desselben, des Zornes Gottes, sehr, sogar im Wortlaut. Aber während der fromme Sänger von Psalm 38 von der Empfindung des göttlichen Grimmes zur Erkenntnis des Grundes des Strafgerichtes, seiner Sünde, durchdringt, schweigt das Gebet Psalm 6 davon gänzlich. Wie soll man das verstehen? Bei Psalm 6 könnte man in Anbetracht der vielen stilistischen Berührungen mit anderen Stücken des Psalters geneigt sein, das Lied für ein Flickwerk zu halten, dem die mangelnde Wahrheit der Empfindung jeden Wert nimmt. Aber die Sammler der Psalmen haben auch aus dem Cento den Herzton religiösen Lebens herausgehört und es der Aufnahme unter die Gebetslieder Israels gewürdigt. Sie haben an dem Mangel eines Sündenbekenntnisses gerade in diesem Zusammenhange von Zorn Gottes und Leiden des Frommen keinen Anstoss genommen, sonst wäre das Gedicht wie viele andere, und höchst wahrscheinlich auch 143, in dieser Hinsicht ergänzt worden. Solche Frömmigkeit war also im älteren Judentum lebendig. Und wirklich stehen Gebete wie 6 und 102 — wenn es vollständig überliefert ist — nicht allein im Psalter. Psalm 88 und 22* — Psalm 31 möchten wir nicht hierher rechnen — sind Zeugen desselben eigenartigen frommen Bewusstseins. Hier wie dort das Gebet eines von Gott Heimgesuchten und im Elend Verlassenen, aber kein Wort der Erkenntnis des inneren Zusammenhanges von Leid und Sünde, die sonst immer zum Ausdruck kommt. Ja, diese Frommen führen nicht

einmal ihr Streben nach „Gerechtigkeit“, ihren untadligen Wandel vor Jahwe als Grund zu Gottes schleuniger Hilfe ins Feld. Fühlen sie Gottes Hand so schwer auf sich liegen, dass sie nur noch an ihr Elend und ihren etwaigen baldigen Tod denken? Dann wären diese Lieder Zeugen einer unmännlichen Todesfurcht und von religiös durchaus unlebendigen Persönlichkeiten gedichtet. Aber es ist nicht so, dass die Not sie erst beten gelehrt hätte. Ihre Bitten sind von einem Gottvertrauen getragen, das einem inneren Zuge des Herzens entspricht, ob es nun ausgesprochen ist wie in 22 10 ff. oder nicht, wie in 88. Oder sind sie, wie Duhm meint, von einem im besten Sinne naiven Gottvertrauen beseelt, einer Religiosität, die sich nicht in den oberflächlichen Gedanken über Sünde und Sühne bewegt wie die typische Frömmigkeit von Psalm 32 und 38, sondern ihre eigenen Wege geht? Dafür könnte schon der Umstand sprechen, dass in diesen Liedern die übliche Verwünschung der Gegner fehlt, der Ausdruck kleinlicher Rachsucht, mit dem die Frommen ihre Gebete zu verunzieren pflegen. Auch in Psalm 6 ist nicht von Bestrafung der Feinde die Rede, sondern von ihrer Beschämung durch den sichtbaren Beweis göttlicher Hilfe. Sie sollen also durch die dem Beter widerfahrene gnädige Errettung eines besseren belehrt werden. Vielleicht hatten sie wie Hiobs Freunde in seinem Leiden den Beweis seiner Sündenschuld gesehen und nun eingesehen, dass auch einmal ein Gerechter leiden muss. Jedenfalls dürfen wir behaupten: wenn diese Frommen ihr Elend nicht unter den Gesichtspunkt des Strafleidens stellen und die Bitte um Gottes Hilfe nicht mit dem Wunsche um Bestrafung ihrer Feinde

verquicken, ja diesen Gedanken nicht einmal streifen, sondern einfach sich in der Not an dem Glauben an Jahwes Hilfe aufrichten, so hebt sich ihre Frömmigkeit allerdings wohltuend von der der grossen Menge der Chasidim ab. Nur ist damit noch nicht gesagt, dass sie von moralistischen Gedanken frei ist. Wenn sie aber zugleich weder von ihrer „Gerechtigkeit" grosse Worte machen, noch im Sündenbekenntnis ihr Herz erleichtern, so legen sie offenbar auf diese Dinge in ihrem Verkehr mit Gott keinen Wert. Sie haben gelernt, derartige Erwägungen aus der Reflexion über ihr Elend auszuscheiden, weil ihnen die Erfahrung gezeigt hat, dass Glück und Unglück unter Fromme und Gottlose wahllos verteilt ist. Es sind Hiobsseelen, die in diesen Liedern zu uns sprechen, Menschen, die wie jener grosse Dulder und Gottsucher das alte Vergeltungsdogma verwerfen, aber auch wie er keine Antwort auf die Frage nach dem Warum? der Leiden des Frommen finden. Sie grübeln wohl auch nicht wie Hiob über dieses Warum? Sie klammern sich an ihren Gottesglauben, an die Ueberzeugung, dass Jahwe helfen kann und will, und dass ihre Not auch wieder ein Ende haben wird, allerdings ihrer religiösen Eigenart und der Schwere ihres Leidens entsprechend in verschiedener Weise.

Der Dichter von Psalm 6 hat durch sein Gottvertrauen die Not bereits innerlich überwunden. Er sieht das Morgenrot der göttlichen Gnade leuchten, während der Fromme in Psalm 22 noch so sehr mit dem Gedanken an sein Unglück beschäftigt ist, dass er zunächst keinen Ausweg sieht und in dem Gedanken, dass Jahwe noch nie und nimmer seine Gläubigen verlassen habe, Trost sucht:

warum sollte er **ihn** verstossen haben? Sein ganzes früheres Leben ist ja ein Beweis für das Recht des Vorsehungsglaubens. Dagegen klingen die Gebete 88 und 102 in tiefer Schwermut aus, vgl. 88 19

„Du hast die Freunde mir entfernt,
Und nur das Dunkel bleibt mir treu." *

Vor den Augen dieser Frommen will es dunkel werden. Aber trotzdem werden sie an ihrem Gottvertrauen nicht irre, und das ist das religiös Erhebende an ihrem Gebet. Sie ahnen, wie auch der Dichter von Psalm 90, trotz allem, was Glauben heisst. Nicht in dem vollen christlichen Sinne der ungeteilten Hingabe des Willens an Gott, auch da, wo es Nacht zu werden droht, aber es ist die Knospe jenes tieferen Gottvertrauens, das in dem 73. Psalm sich zur reinsten Blüte entfaltet hat. Noch sind sie von der Höhe der Erkenntnis, dass die Gemeinschaft mit Gott über alles Erdenleid und allen Unverstand des Lebens hinausträgt in die Ewigkeit, weit entfernt, aber sie haben den Vorhof zum Heiligtum betreten, indem sie dem innerlich unwahren Glauben an die greifbare Koinzidenz von Schuld und Schicksal entsagt haben und ihm wie Hiob mutig ihre eigene Erfahrung entgegenstellen. Ihre Schuld, mag sie nun eine spezielle Sünde sein oder von dem Gedanken an die allgemeinmenschliche Sündhaftigkeit getragen sein, erklärt ihnen Gottes Weltregiment, das auch über den Frommen das Leid und den Tod des Sünders verhängt, nicht, darum schweigen sie davon und klagen auf Hoffnung.

Weit entfernt also, dass wir in den genannten Liedern Zeugen jener oben beschriebenen satten moralistischen Frömmigkeit des älteren Judentums haben, offenbaren

sie uns vielmehr das Vorhandensein einer tieferen Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. In ihnen dämmert leise das Wesen der Religion als vertrauensvoller Hingabe des Willens an Gott auf. Durch die Nacht des irdischen Leids geht es hier aufwärts zu dem Glauben, der sich nicht an dem Gegensatz zur Welt der Gottlosen orientiert, sondern in sich selbst die Gewissheit trägt, dass Gott im Regiment sitzt.

Man kann sich kaum einen grösseren Gegensatz des religiösen Erlebnisses denken, als den zwischen der kindlich-heiteren Frömmigkeit des 37. Psalms *, die felsenfest davon überzeugt ist, dass Jahwe den Gerechten noch nie im Unglück habe sitzen lassen (vgl. 37 $_{25}$) und der Seelenqual und den Thränen des Beters in Psalm 88, der umsonst die Hand erwartet, die sich ihm von oben entgegenstrecken soll, und doch von seinem Gott nicht lassen will. Diese Lieder bilden zusammen mit den Gebeten 6 22 (102) 49 und 73 gewissermassen Marksteine in der Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit. An die Stelle des naiven Vergeltungsglaubens, der den Diesseitscharakter der älteren Religionsstufe wiederspiegelt, tritt der Pessimismus der individuellen Erfahrung, der das Leben nicht mehr in das Schema von Schuld und Schicksal zwängen mag, und der schliesslich durch die Kraft seines ungebrochenen Gottvertrauens die Religion des Jenseits entdeckt.

Gern würde man auch Psalm 143 in den Kranz dieser für die Geschichte der Religion so wichtigen Lieder einflechten, aber so wie das Gebet überliefert ist, fällt es von der Höhe innigen Vertrauens auf Gottes gnädige Hilfe in der Not und heisser Sehnsucht nach

der Gemeinschaft mit ihm in die sittlich inferiore Bitte um Vernichtung der Feinde herab, die umso peinlicher wirkt, als das als besonderer Erweis der Huld Jahwes betrachtet wird. Da kein triftiger Grund vorhanden ist, die letzten Stichen von dem Gebet als Zusatz zu trennen, so wird man auch diese Art disharmonischer Frömmigkeit für eine typische Lebensäusserung der jüdischen Religion halten müssen. Denn dass das Lied, stilistisch betrachtet, eine „Blumenlese aus allen möglichen Klageliedern“ (Duhm) ist, scheint uns nicht zu dem Urteil zu berechtigen, solche Klagen könne man kaum ernst nehmen. Auch liturgische Stücke sind nicht unser Eigentum, und doch legen wir eine Fülle tiefster religiöser Empfindungen in ihre Worte. Aber freilich macht das Gebet mit seinem Nebeneinander von herzlichem Gottvertrauen, moralistischer Frömmigkeit und wilder Rachgier einen wenig befriedigenden Eindruck.

Mit der tieferen Erfassung des Problems der sittlichen Weltordnung ist natürlich auch eine vertiefte Betrachtung der Tatsache der menschlichen Sünde verbunden. Das dürfen wir von den Dichtern der oben genannten Lieder behaupten, ohne dass sie, wie schon gesagt wurde, ihrem Schuldbewusstsein Ausdruck geben. Ihre Meinung darüber wird sich von der Hiobs und mancher anderer Psalmdichter, die die allgemeine und wesenhafte Sündhaftigkeit aus der physischen und moralischen Ohnmacht des Menschen herleiten, nicht entfernen. Hätten sie vor Gott ihre Sünden gebeichtet, so hätten sie das wohl kaum mit andern Worten getan, als Sir. 16 22 zu lesen ist:

„Wer kann vor ihm Werke der Gerechtigkeit aufweisen,

Und was für eine Hoffnung ist vorhanden, dass ich rechtschaffen sein sollte?“, *

und mit dem Dichter von Psalm 39 würden sie wohl des Lebens Leid und Trübsal, die auch dem Frommen nicht erspart bleiben, auf die allgemeine Sündenschuld zurückführen, unter deren Last das kurzlebige Menschengeschlecht dahingeht, von Staub zu Staube, vgl. 12:

„Mit Züchtigungen ob der Sündenschuld
Wiesest du den Menschen zurecht,
Liessest zergehen seine Herrlichkeit wie die Motte —
Nur eitel ist alles, was Mensch heisst.“ **

5.

Gern wüssten wir etwas von der Stellung solcher Frommen zu dem offiziellen Kultus des Judentums. Haben sie den gottesdienstlichen Formen Israels, im besondern dem Opferkultus, irgend welchen Wert beigelegt, oder sind sie auch hierin ihre eigenen Wege gegangen? Ausdrückliche Zeugnisse dafür haben wir nicht, und wir können nach unsern christlich-kirchlichen Erfahrungen nur sagen, dass sich eine eigene religiöse Lebensanschauung recht wohl mit positiver Kirchlichkeit verträgt, weil wahre Herzensfrömmigkeit aus allen Regungen des religiösen Lebens Nahrung zu ziehen vermag. Aber wenn wir beachten, dass sich in der Frömmigkeit der Psalmen eine, vielleicht der Konsequenzen nur halb oder kaum bewusste Loslösung vom kultischen Gottesdienste anbahnt, so werden wir daraus mit Vorsicht Schlüsse auf die sozusagen kirchlichen Anschauungen der Frommen, deren Glaubensleben uns in den zuletzt behandelten Liedern entgegentritt, ziehen dürfen. Darüber zum Schluss einige Worte.

Die Sehnsucht nach dem Tempel, die Freude und

das Glück der Frommen, in der Gemeinde der „Gerechten“ vor Gottes Angesicht stehen zu dürfen, klingt aus dem Psalter in vollen Tönen wieder.

„Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser
Als tausend draussen,
An der Schwelle des Hauses meines Gottes zu sitzen,
Als zu wohnen in den Zelten des Frevels.“ *

singt der Dichter des 84. Psalms und preist das Glück derer, die ständig in Jahwes Nähe weilen dürfen oder denen er die Pilgerfahrt nach Zion gelingen lässt. Damit gibt er den Gefühlen der grossen Menge der Frommen, deren naiveren Bedürfnissen der sinnenfällige Tempelkultus entsprach, treffend Ausdruck.

Ein Hauptanliegen dieser naiven Gemüter war es, Gott in der Opferversammlung das Gelübde zu zahlen, das sie in der Not oder bei irgend welchem Anlasse angelobt hatten. Alle Frommen sollten es erfahren, dass der gnädige Gott ihr Gebet erhört hatte und mit einstimmen in sein Lob wenn der Beter sein Opfer darbrachte, vgl. z. B. 22 $_{23}$ ff.:

„Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
In der Festversammlung dich preisen.
Ihr, die ihr Jahwe fürchtet, preiset ihn,
Same Jakobs, gebt ihm die Ehre,
Bebt vor ihm, Same Israels!“

„*Denn er hat des Elenden Elend nicht verachtet* **
Und sein Antlitz vor mir nicht verborgen,
Als ich zu ihm schrie, (mich) erhört.
Von ihm (kommt) mein Lobgesang in grosser Gemeinde,
Meine Gelübde bezahl' ich vor denen, die ihn fürchten.“

Meist hat es sich dabei um wirkliche Gelübde o p f e r gehandelt. Das Ritual des Priesterkodex scheint deren drei Arten, todha, nedher und nedhabha, zu kennen,

über den sachlichen Unterschied derselben sowie über ihre Zugehörigkeit zu der Klasse der sog. Friedmahlopfer oder Brandopfer aber fehlen nähere Bestimmungen. Nur soviel ist sicher, dass die todha einen höheren Grad von Heiligkeit besass als die andern Arten, vgl. Lev. 7_{15} f. In dem liturgischen Gebete Ps. 69_{13} ff. heisst es:

„Ich komme in dein Haus mit Brandopfern,
Zahle dir meine Gelübde,
Wie meine Lippen sich aufgetan haben,
Und mein Mund sprach, als ich in Not war,“

es rechnet also die nedarim zu den Brandopfern und beweist uns, dass das „Gelübde zahlen“ im Sinne des Opferrituals auszulegen ist. Vielleicht gab es noch andere Formen von todha und nedher als die im Priesterkodex beschriebenen. Der Fromme, der das liturgische Gebet Ps. 116 seinem Dankopfer im Tempel zu Grunde legte, erhob beim Anrufen Jahwes den „Becher des Heils“, brachte also wahrscheinlich ein *selbständiges Trankopfer* dar. Solche Libationen kennt das jüdische Gesetz sonst nur als Begleitopfer, beim sog. Tamid, bei der Darbringung der Erstlingsgabe am Massothfest, bei der sog. Auflobung sowie bei den meisten privaten Brand- und Schlachtopfern, während die in dem Psalm angedeutete Zeremonie ein Opfer für sich zu sein scheint.

Opfer und Lobgesang galten also im allgemeinen als die wesentlichen Bestandteile der Fried- und Brandopfer, die auf einem Gelöbnis irgend welcher Art beruhen. Handelte es sich zugleich um Sühne einer Schuld, so trat die öffentliche Beichte (vgl. Sir. graec 8_5; syr. 4_{22}; auch Lev. 5_5 ist wohl so zu verstehen), vielleicht in Form eines Bussliedes hinzu. Denn es entspricht dem ausgeprägten Gemeingefühl der Kreise der Chasidim,

ihre religiösen Bedürfnisse zu einer öffentlichen, kirchlichen Angelegenheit zu machen. Diese Leute beteten nicht im Kämmerlein, sondern vor Jahwes Wohnung im Angesicht der „Gerechten“. Im Psalter haben wir eine Anzahl solcher Beichtlieder, die, ursprünglich dem Herzenstriebe eines Frommen entsprossen, durch Anpassung an ähnliche Situationen leicht liturgischen Charakter bekamen, z. B. Psalm 30 und 65, und Hiob 33 26 ff. spielt deutlich auf diese fromme Sitte an, zitiert vielleicht in 27 b f. ein solches Lied:

„Ich habe gesündigt und das Recht gekrümmt,
Aber er vergalt mir nicht nach meiner Sündenschuld. *
Er erlöste meine Seele vom Hinabfahren zur Grube,
Und meine Lebendige darf des Lichtes sich freuen.“

Aber der Psalter lässt auch eine andere Anschauung zu Worte kommen; er enthält Lieder, deren Verfasser den Nachdruck nicht auf das kultische Zeremoniell, sondern auf den Beweis der frommen Gesinnung in Lob und Dank legen. Es sind das die ersten Spuren der inneren Loslösung der jüdischen Religion von den Schranken des Opferkultus, der ja seinem Wesen nach einer naiven Stufe des religiösen Lebens angehört und im Judentum nur die harte Schale für einen edlen Kern bildete.

Vielleicht setzte, wie Duhm meint, die Opposition gerade bei den Privatopfern ein. So würde es sich gut erklären, dass in dem Dankliede 40 2 ff. ausdrücklich betont wird, der Fromme habe „in grosser Versammlung“ d. h. wohl im öffentlichen Gottesdienst Gottes Hilfe gepriesen, während doch zugleich gesagt wird, Jahwe habe an Schlachtopfern und Gaben (זבח ומנחה) **

keinen Gefallen, sondern allein daran, dass die Frommen seinen Willen tun. Aber der Ausdruck „in grosser Versammlung“ muss nicht notwendig bloss den Tempelgottesdienst bezeichnen, wir können auch an die Anfänge synagogaler Feiern oder ähnlicher religiöser Zusammenkünfte denken. Dann wäre die Opposition des Beters gegen den Opferdienst noch radikaler; er verwürfe jeden Kultus. Jedenfalls darf man aus 40 10 nicht folgern, dass er „eifrig am Kult teilgenommen habe“, dessen wichtigsten Zweck aber in der Lobpreisung Jahwes sehe (Duhm). Wer wie dieser Fromme das Opferritual den ethischen Forderungen Gottes scharf gegenüberstellt, kann vom Kultus nur eine sehr geringe Meinung haben. Und diese Stimmung prägt sich auch in andern Liedern des Psalters deutlich aus, die z. T. sehr scharfe Absagen an den Opferkultus enthalten. Der Dichter des 50. Psalm begründet (vgl. 14) seine Anschauung vom rechten Gottesdienst, der im Opfern von Lob und Gelübdezahlen, d. h. nach dem parallelen Ausdruck 15 im Lobpreis des barmherzigen und gnädigen Gottes bestehen soll, damit, dass er mit ironischen Worten auf die Unvernunft der blutigen, der Gottheit als Speise vorgesetzten Opfer hinweist, die doppelt unvernünftig sind, weil der Mensch sie dem Gotte, dem doch die ganze Welt gehört, als Geschenke darbringt, vgl. 50 9. Er kann Gott von sich aus nichts geben, und Gott bedürfte auch seiner Gaben nicht, wenn ihn hungerte. Eine schärfere Verurteilung der gesamten Opferinstitution kann es wohl kaum geben, und es ist eine sonderbare Verkennung dieses Tatbestandes, wenn Duhm meint, der Verfasser dieses Liedes habe nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu

dringen. Es scheint uns ausgeschlossen, dass er nur den Ersatz der Privatopfer durch geistige Gaben, Lob und Dank, empfehlen will, denn wer so sarkastisch über den ererbten Kultus spricht, hat sicherlich nicht vor dem Unterschied zwischen offiziellen und privaten Opfern Halt gemacht.

In Psalm 69 2 ff. schliesst die Klage zu Gott mit dem unmissverständlichen Gedanken:

„Ich will Gottes Namen preisen im Liede,
Will ihn mit Lobgesang erheben.
Das ist Jahwe lieber als Stiere,
Als Farren mit Hörnern und Klauen“,

und in dem Fragment 50 16—19 heisst es:

„Rette mich, Gott, von blutigem Tode,
So soll meine Zunge deine Huld bejubeln;
Herr, öffne, meine Lippen,
So soll mein Mund deinen Ruhm verkünden!

Denn du magst kein Schlachtopfer und . . . . . .
An Brandopfern hast du keinen Gefallen — *
Opfer für Gott ist ein zerbrochener Geist,
Ein zerschlagenes Herz verschmähst du nicht.“

Auch hier wird man kaum die Opposition gegen die Opfer auf die privaten Leistungen im Sünd- und Schuldopfer und beim Abtragen von Gelübden beschränken können, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Gegenüberstellung von geistigen und materiellen Gaben an Gott, von Lob und Dank und blutigen Opfern, am ehesten aus der Polemik gegen die Ueberschätzung der rituellen Sünd- und Gelübdeopfer zu verstehen ist. Aber auch Ps. 141, in dem von Lobsingen und Danksagen nicht die Rede ist, stellt Gebet und Handerheben in Gegensatz zum Opferzeremoniell, wenn der Dichter (2) sagt:

„Lass mein Gebet als Rauchopfer vor dir stehen,
Mein Handerheben als Abendopfer.“

Man könnte mit Duhm den Einwand machen, es handle sich bei dieser Stellung zum offiziellen Opferkultus wohl um unfreiwilligen Verzicht auf die Ausübung desselben, und die Frommen, die so eifrig dagegen sprechen, machen aus der Not eine Tugend. Und wirklich ist angesichts von Psalm 69 2 ff. diese Erklärung nicht ganz abzuweisen. Der Fromme, der hier seinem grimmigen Hasse gegen seine Feinde Luft macht, charakterisiert diese und sich selbst in einer Weise, dass wir ihn uns als Haupt einer ganzen Partei denken müssen, einen Führer der Chasidim, die der Eifer um Jahwes Haus verzehrt (69 10). Dann sind die Gegner aber wohl kaum beliebige „Gottlose“, sondern solche, mit denen der Fromme einen prinzipiellen Kampf ausficht, und man wird kaum umhin können, das Lied mit Olshausen, Baethgen und Duhm aus der Zeit der syrischen Wirren herzuleiten. Vielleicht ist an das Regiment des Alkimos zu denken. Wenn es daher 69 23 heisst:

„Möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge werden,
Ihre Friedmahlopfer * zum Fallstrick“,

so ist das nicht als Bild für das Wohlergehen der Gottlosen im allgemeinen zu verstehen, sondern auf die Opfermahlzeiten der Partei des Alkimos im Tempel zu deuten, aus dem der Beter mit seinen Anhängern gewaltsam entfernt ist. Zu diesen gehörte wohl auch der Dichter des von dem gleichen politischen Hass getragenen Liedes Psalm 141.

Diese Erklärung der Verwerfung des Opferkultus aus der Notlage der Frommen, die, wie Duhm zu 69 31 f. gut bemerkt, die Vernunft zur Waffe ihrer Opposition

machen, macht es uns auch begreiflich, dass es gerade Vertreter der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit sind, aus deren Munde wir solche Urteile zu hören bekommen. Aber freilich, wer will behaupten, dass bei diesen nicht auch ohne den speziellen Anstoss durch den Parteikampf die Kritik an den überkommenen gottesdienstlichen Formen hätte erwachen können, rein aus religiösen Motiven heraus? Die Polemik in Ps. 50_8 ff. 51_{16} ff. und 40_7 scheint durchaus unabhängig von parteipolitischen Nötigungen zu sein. Dürfen wir aber schon in diesen Kreisen, wo die Achtung vor dem von den Vätern überkommenen Schatz an kultischen Formen und frommen Sitten gewiss ein Beweis der Frömmigkeit war, solche Gedanken voraussetzen, so noch viel eher da, wo der alte Glaube unter der Wucht persönlicher schmerzlicher Erfahrungen und religiöser Zweifel neuen, tieferen Erkenntnissen von Gottes Walten zu weichen begann. Die Sänger der „Buss"-Psalmen 6 und 102 und der ihnen in der religiösen Grundstimmung verwandten Gebete Ps. 88 und 22 werden schwerlich auf kultische Leistungen materieller Art grossen Wert gelegt haben — auch darin dem Dichter des Hiob und den „Weisen" der Spruchliteratur verwandt*.

Anhang I.

Der Text der kirchlichen Busspsalmen, Uebersetzung mit erläuternden Bemerkungen *).

Ps. 6.

2 Jahwe, nicht in deinem Zorne strafe mich,
Und nicht in deinem Grimm züchtige mich!
3 Habe Erbarmen [T], denn ich bin verschmachtet, Jahwe
Heile mich [T], denn mein Leib ist verstört, Jahwe
4 Die Seele verstört über die Massen!

Aber du — Jahwe, wie lange noch? —
5 Errette [T], o errette mich doch! Jahwe
Hilf mir um deiner Gnade willen!
6 Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,
In Scheol — wer preist dich da!

7 Müde bin ich von meinem Geseufz,
Ich netze allnächtlich mein Lager,
Mit meinen Tränen mein Bett.
8 Schwach sind meine Augen vor Kummer,
Matt geworden *wegen der Schmähreden* meiner Feinde.

9 Weichet von mir, all' ihr Bösen!
Jah hat mein Weinen gehört [T], Var: 10 Jah hat
Jahwe nimmt mein Gebet an. mein Flehen gehört
11 Zu Schanden sollen werden, bestürzt [T] alle gar sehr
[meine Feinde,
Sollen wieder zu Schanden werden urplötzlich.

Ps. 6 ist das Gebet eines Frommen, der an Leib und Seele krank, sich dem Tode nahe fühlt. Die Schwere seines körperlichen

*) Zusätze zum ursprünglichen Text sind an den Rand gesetzt und durch ein [T] kenntlich gemacht.

Leidens — worin es besteht, sagt er nicht — vielleicht auch das unvermutete und heftige Auftreten desselben hat ihn völlig konsterniert und in ihm das Empfinden wachgerufen, dass Jahwe dieses Leid in zornigem Aufwallen über ihn verhängt hat. Das glaubt er als Frommer nicht verdient zu haben. Jahwe soll ihn wohl züchtigen, aber mit Massen, wie es seiner wahren Gesinnung gegen die Frommen, seiner Huld und Treue, entspricht. An sie appelliert er daher zuerst. Damit verbindet sich das Motiv des Mitleids, vgl. 6, wie öfter in den Psalmen, vgl. besonders Ps. 30 10, und im Buche Hiob. Der Gedanke an die persönlichen Feinde des Beters * — dies das dritte Motiv für die Bitte um Jahwes sofortiges Einschreiten zugunsten des Frommen — lässt dessen Verzagtheit in die Gewissheit, von Jahwe erhört zu werden, umschlagen: die Gottlosen sollen und dürfen nicht triumphieren.

Das Gebet ist im Verhältnis zu andern schlicht und herzlich. Der Wunsch, die Gegner im Unrecht zu sehen, drängt sich nicht so störend vor, dass darüber der Ausdruck des Gottvertrauens und die Gewissheit der Erhörung in den Hintergrund tritt. Aber ein Bussgebet ist es eigentlich nicht, denn die Sündenerkenntnis kommt, wenn überhaupt, für unser Empfinden gar zu schwach zum Bewusstsein.

Ps. 32.

1 Wohl dem, dem die Sünde vergeben ist,	
Bedeckt die Verfehlung!	
2 Wohl dem T, dem nicht anrechnet	Menschen
Jahwe die Sündenschuld T!	und in dem kein Trug ist
3 Als ich schwieg,	
Schwand mein Leib dahin T.	bei meinem Schreien den ganzen Tag
4 Denn bei Tag und Nacht	
(Lag) T auf mir deine Hand.	lag schwer
Verwandelt war mein (Lebens)saft	
In Sommersdürre —	
5 Da *erkannte* ich meine Sünde	
Und verbarg meine Schuld nicht.	
Ich dachte: ich will beichten	
Meine Sünden T —	Jahwe

Da hast du vergeben
Meine schwere Verschuldung.

[6] Darum soll beten
Jeder Fromme zu dir
Zur Zeit der *Drangsal* ᵀ, Var: *Bedrängnis*
Wenn Wasserfluten sich ergiessen.

Ihn werden sie nicht fassen:
[7] Du bist *ihm* Versteck,
Vor Not behütest du *ihn*,
. . . . umgibst du *ihn*

[8] Ich will dich lehren ᵀ und dich weisen
Den Weg, den du gehen musst,
Will raten *und fest richten*
Auf dich mein Auge.

[9] *Sei* nicht wie ein Ross,
Wie ein unvernünftiges Maultier,
Das mit Zügel und Zaum ᵀ sein Geschirr (?) um es (?) zu binden
Zu dir . . . .

[10] Viel sind der Schmerzen,
Die der Gottlose (zu erleiden hat),
Aber wer auf Jahwe vertraut,
Den umgibt Huld.

[11] Freut euch in Jahwe
Und jauchzt, ihr Frommen,
Jubelt *ihm* zu,
All ihr Herzensgraden!

Ps. 32 ist nur in weiterem Sinne ein Busspsalm zu nennen, führt aber immerhin seinen Namen mit grösserem Recht als die meisten übrigen Busspsalmen. Er spricht von der Wohltat und der Notwendigkeit der Busse, und zwar aus eigener Erfahrung, enthält also mehr eine Lehre über dieselbe als ein persönliches Sündenbekenntnis. Am eigenen Leibe — im wahren Sinne des Wortes — hat der Dichter den Segen der Busse vor Jahwe erfahren. Denn sein schweres Leiden, wohl eine schmerzhafte Fieberkrankheit (vgl. 3 und 4), wich erst, als er sich zu einem offenen

Bekenntnis seiner Sündenschuld entschloss. Der Effekt war also der entgegengesetzte wie beim Verschweigen der Sünde: dort zunehmendes Leid, hier Beseitigung desselben *. Daraus zieht nun der Dichter die Lehre, jeder Chasid soll sich das merken und wenn er in Not geraten ist, zu Jahwe beten d. h. seine Sünde bekennen und um Vergebung bitten. Dann wird die Not schnell ein Ende haben, denn Jahwe verlässt den bussfertigen Frommen nicht. Seine persönliche Erfahrung macht ihn also zum Prediger für seine Genossen, die Chasidim, die „Gerechten" und „Herzensgraden", die sich mit ihm ihres gnädigen Gottes von Herzen freuen sollen.

Der Psalm kann für uns natürlich nicht als Busslied in Betracht kommen.

Ps. 38.

2 Jahwe, nicht in deinem Zorne strafe mich,
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
3 Ach, deine Pfeile *fuhren* in mich
Und deine Hand *liegt schwer* auf mir.

4 Nichts Heiles ist an meinem Fleische T, — vor deinem Zorn
Nichts Gesundes an meinem Leibe T, — vor meiner Sünde
5 Denn meine Sünden sind über mein Haupt
[gekommen,
Wie eine Last, zu schwer T für mich. — Var: *die zu schwer ist*

6 Stinkend, eitrig sind meine Striemen T — vor meiner Torheit
7 *Und* meine Lenden sind voll Entzündung (?) T — und nichts Heiles ist an meinem Fleische
8 Ich bin gekrümmt, gebeugt über die Massen,
Gehe allezeit trauernd einher.

9 Ich bin erschlafft, geschlagen über die Massen,
Schreie lauter als *der Löwe* brüllt:
10 Herr, vor dir ist all mein *Klagen* (?)
Und mein Seufzen ist dir nicht verborgen.

11 Mein Herz pocht, meine Kraft hat mich verlassen
Und das Licht meiner Augen T — auch es, eigentl. (lumen oculorum) ipsorum (meorum)
[ist nicht (mehr) bei mir.
12 Meine Lieben T sind abseits — und Freunde
[*gerückt* T — sie stehen (abseits)

Und meine Angehörigen stehen fern.

13 (?) Schlingen legen (mir), die mir nach dem Leben trachten
Und die mein Unglück wollen
. . . . reden Verderben
Und Trug sinnen sie allezeit (?)

14 Ich aber (bin) wie ein Tauber, der nicht *hört*,
Wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut,
15 Ich ward wie einer, der nicht hört
Und in dessen Munde keine Widerrede ist.

17 Denn auf dich, Jahwe, harre ich,
Du wirst erhören, Herr T. Var: mein Gott
19 Denn meine Schuld bekenne ich . . . . . .,
Bin bekümmert ob meiner Sünde.

17 T Ich sage: dass sie sich nur nicht über mich freuen, denn
Wenn ich wanke, gegen mich *gross tun*!
18 Denn ich bin bereit zum Fall
Und mein Schmerz ist beständig vor mir.

20 Viele sind ja derer, die mich *grundlos* befehden,
Gross die Zahl derer, die mich verlogen hassen,
21 Die mir Gutes mit Bösem vergelten,
Mich befeinden, weil ich dem Guten nachjage *).

Ps. 38 weist im Eingang, der z. T. wörtlich mit dem von Ps. 6 übereinstimmt, auf die gleiche Situation des Beters hin. Es ist das flehentliche Gebet eines von schwerem Leiden Heimgesuchten um Jahwes Hilfe und Errettung aus der Not Leibes und der Seele. Auch das Krankheitsbild ist dasselbe. Nach den mehrfachen Andeutungen des Dichters handelt es sich um ein plötzlich aufgetretenes hitziges Fieber mit schmerzhaften Entzündungen und völliger körperlicher Erschlaffung, die Todesgedanken erweckt. Sogar das Augenlicht droht zu schwinden *. Man hat freilich den

*) Der Schluss 22 f.:
Verlass mich nicht, Jahwe mein Gott,
Sei nicht fern von mir!
Eile herbei mir zur Hilfe,
Herr, du mein Heil!
erweist sich durch das Metrum als Zusatz.

Eindruck, dass diese Schilderung nicht ganz frei von Phrasenhaftem ist, vgl. besonders 7b. Die Ausführlichkeit, mit der der Beter sein Leiden schildert, sticht gegen die pointierte Kürze von Ps. 6 wenig vorteilhaft ab. Das gilt auch von der Beschreibung der persönlichen Gegner des Frommen und ihrem gehässigen Verhalten gegen den Kranken, vgl. 13 und 20 f. Die Farben sind hier wohl nach fremden Mustern besonders stark aufgetragen. Indessen kann das auch psychologisch begründet sein. Wie z. B. der Dichter von Ps. 102 (s. u.) sich in seinem Leid einsam und verlassen fühlt, so vielleicht auch unser Beter: „Meine Lieben sind abseits gerückt und meine Angehörigen stehen ferne". Der soziale Zug der jüdischen Frömmigkeit mag in solchen, durch Krankheit vom Verkehr mit den Gläubigen abgeschnittenen Menschen in besonderem Masse das Gefühl der Vereinsamung erweckt haben, und die unfromme Scheu vor Berührung mit einem von Gott Gestraften wird sie oft wirklich in ihrem Jammer verlassen haben. Wenn aber die etwa zum Trostbesuche erscheinenden frommen Genossen nicht geschicktere Seelsorger und Herzenskenner waren, als Hiobs Freunde, so konnten sie dem Leidenden wohl geradezu als Feinde erscheinen. In unserm Psalm führt im besonderen die Zusammenstellung der Freunde und Angehörigen mit denen, die dem Beter nach dem Leben trachten, auf diese Deutung *. Angesichts der im Psalter so häufig angedeuteten Streitigkeiten unter den Juden geht es nicht an, diese bloss auf den Gegensatz der „Gottlosen" und „Frommen" zu beschränken.

Auf all solche lieblosen Reden will unser Dichter nichts entgegnen, er verzichtet auf rügende und ihn rechtfertigende Gegenrede (תוכחות v. 15), denn er setzt seine Hoffnung einzig auf Jahwe. Gott wird sein Gebet erhören, denn er hat ihm seine Schuld gebeichtet, und seine Sünden reuen ihn **. Das ist der Kerngedanke des Liedes und zugleich das eigentliche Gebetsmotiv. Die Leiden sind ja nur die Folge seiner Sünden, vgl. 4 f. Dieser Fromme betet zu seinem Gott, weil er weiss, dass er durch reuiges Bekennen seiner Schuld der Vergebung und Hilfe in der Not teilhaftig wird. Insofern ist das Gedicht wirklich ein Busspsalm. Wenn daneben auch die Furcht vor dem Triumph der Gegner als Grund für Jahwes Eingreifen erwähnt wird, so ist das charakteristisch für die Frömmigkeit des Judentums, innerhalb des Gebetes selbst aber nur von untergeordneter Bedeutung.

Ps. 51.

Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld,
Nach der Fülle deines Erbarmens tilge meine Missetaten.

4 Wasche mich völlig von meiner Schuld rein
Und von meiner Sünde reinige mich!

5 Ich kenne ja meine Missetaten
Und meine Sünde steht mir immer vor Augen.

6 An dir allein habe ich gesündigt
Und getan, was vor dir übel ist,

Auf dass du gerecht bleibst in deinem Spruche,
Rein dastehst bei deinem Urteil.

7 Siehe, in Schuld bin ich geboren
Und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.

8 Siehe, Wahrheit liebst du . . . .
Und belehrst mich über *verborgene Weisheit.*

9 Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde,
Wasche mich, dass ich weisser werde wie Schnee.

10 *Sättige mich* mit Wonne und Freude,
Lass frohlocken den Leib, den du zerschlagen hast.

11 Sieh nicht an meine Sünde
Und alle meine Verschuldungen tilge.

12 Ein reines Herz schaffe in mir, Gott,
Und durch festen Geist mache mich zu einem neuen Menschen.

13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht
Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir.

14 Gib mir wieder die Wonne deines Heils
Und stütze mich mit willigem Geiste.

15 Ich aber will Frevler deine Wege lehren,
Dass Sünder sich zu dir bekehren*).

---

*) Zusätze:
a) 16—17. Errette mich von blutigem Tode, Gott T, Gott meines Heils
Lass meine Zunge über deine Huld jubeln.

Dem Verständnis dieses in seiner Art einzigen und ergreifenden Gebetes hat die kurzsichtige und dürftige Weisheit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, die es auf Davids Ehebruch (2. Sam. 11 f.) beziehen wollte, ebenso sehr Abbruch getan wie die moderne allegorische Deutung des Liedes als „Gemeinde"psalm. Letztere scheint allerdings in dem Schluss des Gedichtes eine Stütze zu haben, denn die Bitte um Wiederaufbau der Mauern Jerusalems und um gnädige Annahme von „rechten" Opfern — θυσίαι ἔννομοι erklärt Theodoret treffend — kann vernünftiger Weise nur im Namen des Volkes an Gott gerichtet werden. Aber diese Stütze ist so schwach, dass auch unbekehrbare Anwälte der Theorie vom „Gemeinde"psalm auf sie verzichten werden, wenn sie sich der Konsequenzen einer von falschen Theorien geleiteten Exegese bewusst werden. Baethgen z. B. (vgl. Komm.[1] S. 149) sieht in dem Schluss 51$_{20}$ f. einen Beweis dafür, dass in dem Psalm „die unter ihrer Sündenlast seufzende Gemeinde" spreche, sagt aber trotzdem am Schlusse seiner Exegese, die Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems „erkläre sich nur dann natürlich, wenn schon im vorhergehenden nicht ein einzelner über seine persönliche Sünde geklagt hat". Das heisst doch den Ast absägen, auf dem man sitzt. Statt den Psalm um den Preis zweier Doppelstichen gründlich misszuverstehen, scheint es methodisch richtiger, diese, zumal sie am Schluss sich als Beischrift leicht erklären, von dem Gebet als Zusatz zu trennen. Der Grund ihrer Beifügung ist ja ganz deutlich. Die in 18 f. zum Ausdruck kommende Geringschätzung des kultischen Gottesdienstes gegenüber dem inneren, ethischen hat einen Leser veranlasst, diese

---

Herr, öffne meine Lippen,
So soll mein Mund deinen Ruhm verkünden.

b) 18—19.

Du hast ja kein Gefallen an Schlachtopfern und ......
Brandopfer magst du nicht.
Opfer für Gott ist ein zerbrochener Geist,
Ein T zerschlagenes Herz verachtest du T nicht. zerbrochenes und Gott

c) 20—21.

Erfreue Zion in deiner Huld,
Baue Jerusalems Mauern!
Dann wirst du Wohlgefallen haben an rechten Opfern T, Brand- und Vollopfern
Dann werden Farren auf deinen Altar steigen.

im Judentum zwar verbreitete (vgl. z. B. Ps. 50 10—15), aber wohl nicht kirchlich korrekte Meinung zu korrigieren, indem er ihr die Behauptung entgegensetzte, dass Jahwe in dem wieder erstandenen Jerusalem rechte Opfer wohlgefällig annehmen werde, der Opferdienst also mit nichten minderwertig sei *.

Mit der Abtrennung der Schlussverse können wir uns aber nicht begnügen. Hupfeld hat richtig bemerkt, dass in 16 ff. kein strenger Gedankengang waltet, er hat aber nicht die Konsequenzen daraus gezogen und auch diese beiden Strophen von dem Gebete 3—15 getrennt. Das ist aber notwendig.

Der Dichter des Liedes 51 3 ff. bittet Jahwe um Vergebung der Schuld, die er auf sich geladen hat. Diese kennt er genau, die einzelne so gut wie ihre Quelle, den allgemein menschlichen Hang zur Sünde, darum macht er auch keinen Hehl daraus: er beichtet und unterwirft sich damit dem göttlichen Urteil. Aber eben um dieser seiner Wahrhaftigkeit willen glaubt er, Jahwes gnädiger Verzeihung sicher zu sein und sie in der Errettung aus der Krankheit, die ihn befallen hat (vgl. 10) **, erfahren zu dürfen. Und da es ihm ernst ist mit seinem Bekenntnis und dem Wunsche, von Sündenschuld frei zu werden, so schliesst er daran die Bitte, Jahwe möge ihm als Schutz vor fernerer Versuchung zur Sünde ein „reines Herz“ und einen „festen“, „willigen“ Geist einpflanzen. Zum Danke für alle diese Huld will er sich bemühen, andere Irrende auf den rechten Weg zurückzubringen ***. Was soll nun in diesem geschlossenen Gedankengange die unvermittelte Bitte um Errettung von „Blut“ d. h. Blutschuld **** ? Was soll ferner die Expektoration über den Wert der Opfer? Weder das eine noch das andere passt in den Zusammenhang des Gebetes. Der Fromme, dessen Beichte wir in 3 ff. lesen, spricht von Krankheit, aber nicht von Bedrängung durch persönliche Gegner, und die rechte Sühne für seine Sünden sieht er in dem freimütigen pater peccavi und in dem lebhaften Wunsche, von Gottes „heiligem“ Geiste geleitet, also innerlich fester und reifer zu werden. Das ist doch etwas anderes als die Stimmung des „zerbrochenen“ Geistes und „zerschlagenen“ Herzens, die ja auch nach dem hoffnungsvollen Ausblick auf die die Erlösung von Sündenschuld beweisende Stimmung der Freude und des tätigen Dankes unpassend nachhinken würde. Wir dürfen einer religiösen Persönlichkeit wie dem Dichter von 51 3 ff. wohl ohne besondere Versicherung zutrauen, dass er im Opfer nicht ein Mittel der

Sündenvergebung sieht und dass er seine schlichte und ergreifende Beichte nicht für die gegebene Gelegenheit zu einer Opposition gegen die Ueberschätzung kultischer Leistungen hält. Sein Gebet scheint uns passend mit 15 abzuschliessen. Jedes Wort mehr verdürbe nur die Tiefe der Stimmung, die es erzeugt, ihm und uns *. Damit ist natürlich über die religionsgeschichtliche Bedeutung von 51 $_{19}$ nicht entschieden. Diese Stelle behält auch als Anhang zu dem eigentlichen Busspsalm ihren hohen Wert.

Was aber an diesem selbst in erster Linie auffällt, ist das fast völlige Zurücktreten des äusseren Anlasses für das Erwachen des Sünden- und Schuldbewusstseins hinter dieses selbst. Die Dichter der Lieder Ps. 6 und 102 sprechen nur von ihrem Leid, der von 51 $_{3}$ ff. nur von seiner Sünde. Kaum dass er von seinem traurigen Los, das ihm dieses herrliche Sündenbekenntnis abringt, etwas erwähnt. Und statt der üblichen Verwünschungen gegen die persönlichen Feinde das Gelöbnis, mit Jahwes Hilfe andere zur Erkenntnis ihrer Sünde und damit zum Heile zu führen! Man versteht es kaum, dass die christliche Kirche jene Gebete mit dieser, eines Christen wahrlich nicht unwürdigen Beichte auf eine Linie gestellt hat. Ps. 51 bildet zusammen mit Ps. 73 und den Hymnen Deuterojesajas ohne Frage den religiösen Höhepunkt des Alten Testaments in der Erkenntnis, dass in der Gemeinschaft mit dem einen, allmächtigen und doch dem armen sündigen Menschenkinde gnädig verzeihenden Gott das Heil der Seele liegt.

Ps. 102.

2 Jahwe, höre mein Gebet
Und lass mein Schreien vor dich kommen.
3 Verbirg dein Angesicht nicht vor mir,
Wenn ich in Not bin . . . .
Neige dein Ohr zu mir her,
Wenn ich rufe, erhöre mich eilends.

4 Ach, es schwinden *wie* Rauch meine Tage
Und mein Leib ist wie . . . . versengt.
5 Versengt ist [T], verdorrt mein Herz, wie Gras
Denn ich vergass, mein Brot zu essen.
6 Es klebt *mein Fleisch an meinem Gebein*
Vor meinem lauten Seufzen.

[7] Ich gleiche dem . . . . . . der Wüste,
Bin wie die Eule in Ruinen.
[8] Ich wache und *wehklage*
Wie ein einsamer Vogel auf dem Dache.
[9] Allezeit schmähen mich meine Feinde,
Meine tobenden Gegner (?) schwören bei mir.

[10] Asche esse ich wie Brot
Und meinen Trank mische ich mit Tränen
[11] Vor deinem Grimm und deinem Zorn.
Ja du hobst mich hoch und schleudertest mich hin!
[12] Meine Tage *neigen sich* wie ein Schatten
Und wie das Gras welke ich dahin *).

*) Zusätze: a) 13—23.
[13] *Du*, Jahwe, thronst in Ewigkeit
Und dein . . . . . bleibt für und für.

[14] Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen;
Ja, die Zeit (kommt), ihr gnädig zu sein. Es kommt die Stunde!

[15] Denn deine Knechte lieben ihre Steine
Und ihres Schuttes jammert sie.

[16] Dann werden die Heiden Jahwes Namen fürchten
Und alle Könige der Erde deine Majestät.

[17] Wenn Jahwe Zion (wieder) aufbaut
Und erscheint in seiner Herrlichkeit . . . .

[18] Er hat sich dem Gebet des . . . . . zugewendet
Und ihr Gebet nicht verschmäht.

[19] Aufgeschrieben soll dies werden für die Nachkommen,
Und ein neu erstandenes Volk wird Jah preisen,

[20] Wenn er von seiner heiligen Höhe herabgeblickt ᵀ, Jahwe
Wenn er auf die Erde niedergeschaut hat,
[21] Das Seufzen der Gefangenen zu hören,
Die dem Tode Verfallenen zu lösen,
[22] Dass man in Zion *Jah's* Name verkünde,
Und sein Lobpreis in Jerusalem,
[23] Wenn sich die Völker alle versammeln
Und Königreiche, um Jahwe zu dienen.

Ps. 102 sollte schon durch seine Ueberschrift „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verzagt und vor Jahwe seine Klage ergiesst“ vor jedem Versuche geschützt sein, das „Ich“ auf die fromme Gemeinde zu deuten. Lässt man den Beter zu seinem Recht kommen, so zerfällt das Lied von selbst in zwei inhaltlich völlig verschiedene Teile: das Gebet 102_{2-12} und den messianischen Ausblick 102_{13-28}, wie schon vor Duhm Bruston, Bickell u. a. richtig erkannt haben. Das Gebet hat es mit der Not eines Kranken zu tun, das messianische Fragment mit der Hoffnung auf Zions Wiederherstellung und den Beginn der Gottesherrschaft auf Erden *.

Uns interessiert hier nur der erste Teil. Auch der Dichter dieses Liedes leidet körperlich und seelisch. Ein hitziges Fieber, so scheint es, hat ihn aufs Lager geworfen und, da er Nahrung zurückweist, abmagern lassen. Er fühlt sich dem Tode nahe, einsam und verlassen, als Zielscheibe des Spottes und Hohnes seiner Feinde, die ihn bereits wie einen von Gott Verfluchten behandeln. Jahwes Zorn und Grimm lasten schwer auf ihm, es ist ihm, als sei er ein Spielball des göttlichen Zornes: „du hobst mich empor und schleudertest mich hin“ **.

So wie der Psalm uns überliefert ist, scheint der Fromme sich

---

Dazu gehört vielleicht auch
[29] Die Söhne deiner Knechte werden wohnen
Und ihr Same vor dir bestehen.

b) 24—25.
Er brach auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzte meine Tage.

Ich sage: mein Gott nimm mich nicht hinweg
In des Lebens Mitte!

Von Geschlecht auf Geschlecht sind deine Jahre
. . . .

c) 26—28.
Vor Zeiten hast du die Erde gegründet
Und das Werk deiner Hände sind die Himmel.
Sie vergehen, du aber bleibst,
Sie verfallen allesamt wie ein Kleid.
Wie ein Gewand wechselst du sie und sie gehen dahin,
Du aber bleibst derselbe und deine Jahre enden nicht.

nur in Klagen über sein Unglück zu ergehen. Der Hinweis auf Jahwes Zorn als die Ursache desselben lässt hier noch weniger als in Ps. 6 den Gedanken an Sünde und Schuld des Beters aufkommen. Aber es ist zu beachten, dass das Gedicht wohl nur fragmentarisch überliefert ist. Weitere Schlüsse sind also kaum erlaubt. *Nur so viel kann man sagen, dass das Gebet kein Bussgebet ist.*

Ps. 130.

1 Aus der Tiefe rufe ich dich, Jahwe,
2 [T] Höre auf meine Stimme! — Herr
Lass deine Ohren merken
Auf mein lautes Flehen!

3 Wenn du Sünden bewahren wolltest, Jah,
Herr, wer könnte bestehen!
4 Vielmehr, bei dir ist Vergebung
Um deines Namens willen.

5 Ich hoffe *auf dich*, Jahwe,
Es hofft meine Seele,
Und auf *dein* Wort harre ich —
6 Meine Seele dem Herrn [T]! — mehr als Wächter auf den Morgen, Wächter auf den Morgen

[7 *So harre denn* Israel auf Jahwe
. . . .
Denn bei Jahwe ist Gnade
Und viel [T] Erlösung?] *) — bei ihm

Ps. 130 ist ein in Gedanken und Form schlichtes und doch ergreifendes Liedchen. Es gehört wohl zu jenen Gedichten des Psalters, in denen das persönliche religiöse Bedürfnis und Erlebnis zur gemeinsamen Sache erhoben wird. Wie diese einfache Seele ihre Anliegen vor Gott bringt, so soll es ganz Israel d. h. wohl jeder fromme Jude tun *: wenn seine Sünden ihn drücken, soll er sich glaubensvoll an Jahwe wenden, auf sein „Wort“ d. h. auf sein Urteil (vgl. den Ausdruck „Spruch“ 51 $_6$) harren in dem Bewusstsein, dass Jahwe ein gnädiger, vergebender Gott ist. Wie sollte sonst der sündige Mensch vor dem Auge Gottes bestehen

*) Zusatz: Ja, er erlöst Israel von allen seinen Sünden. (?)

können.* Auf diesem Gedanken, dass der Mensch ohne die vergebende Gnade Gottes vergehen müsste, liegt allerdings der Nachdruck, er enthält aber zugleich unausgesprochen das Bekenntnis der Sünde und Schuld. Das Flehen (2) ist also auf die Beichte und Bitte um Vergebung zu deuten, und es liegt kein Grund vor, dem Gedichte den Charakter des Bussliedes abzusprechen. Die alte Kirche hat es mit Recht unter die Busspsalmen aufgenommen.

Ob der Ausdruck „Tiefe" bildlich für: Not, Unglück, oder wie Duhm will für Demut („Jahwe in der Höhe, der sündige Mensch in der Tiefe") gebraucht ist, lässt sich nicht entscheiden. Wäre ersteres der Fall, so würde das Lied auch darin Ps. 51 an die Seite treten, dass das äussere Motiv des Gebets hinter dem inneren ganz zurücktritt. Im andern Fall fände die Bussstimmung gleich im Eingang ihren treffenden Ausdruck.

Ps. 143.

1 Jahwe, höre mein Gebet,
Horch auf mein Flehen!
In deiner Treue antworte mir,
In deiner Huld [T]!

Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht

3 Denn mich verfolgt der Feind,
Schlägt zu Boden mein Leben
Versetzt mich in Finsternis
Wie ewig Tote.

4 Es verschmachtet in mir mein Geist,
Erstarrt ist mein Herz im Busen.
5 Ich gedenke der Tage der Vorzeit,
Sinne über [T] dein Tun [T].

all — über das Werk deiner Hände denke ich nach

6 Meine Hände breite ich aus zu dir —
Meine Seele ist wie lechzendes Land [T] —

dir

7 Erhöre mich eilends, Jahwe!
Mein Geist verzehrt sich.

Verbirg nicht dein Antlitz vor mir —
Ich gleiche sonst den ins Grab Gesunkenen.
8 *Sättige* mich bald mit deiner Gnade,
Denn auf dich vertraue ich.

Lehre mich den Weg, den ich gehen soll;
Zu dir erhebe ich meine Seele.
9 Errette mich von meinen Feinden [T], — Jahwe
Auf dich harre ich.

10 Lehre mich deinen Willen zu tun,
Denn du, *Jahwe*, bist mein Gott.
Dein guter Geist leite mich
Auf ebenem *Pfade* [T]. — um deines Namens willen

11 Du wirst mich beleben nach deiner Huld,
Wirst aus der Drangsal mich herausführen,
Wirst verstummen lassen meine Feinde in
[deiner Gnade [T] — wirst vernichten alle meine Dränger
Ich bin ja dein Knecht!

Ps. 143 hat man den Charakter des Bussliedes absprechen wollen, aber mit Unrecht, wenn man, wie auch Duhm, 143_2 für einen echten Bestandteil des Gedichtes hält. Das ist freilich schon aus metrischen Gründen unmöglich, denn der Satz: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht“ ist eine prosaische Glosse, die den Zusammenhang von 1 und 3 ff. unterbricht. Das „denn“ der 2. Strophe bezieht sich auf die Bitte um Erhörung in 1. Die Beischrift beweist, dass ihr Urheber den Psalm für ein Busslied Davids gehalten hat — der Knecht ist eben der verfolgte König —, und in dieser ungeschichtlichen Deutung ist das Lied in der Tat eine gute Illustration des frommen Wandels des Heiligen. Die alte Kirche hat es daher folgerichtig auf Davids Verfolgung durch Absalom bezogen, vgl. die Ueberschrift in LXX ψ. τ. Δαυειδ, ὅτε αὐτον ὁ υἱος καταδιωκει resp. ψ. τ. Δ. ὅτε αὐτον ἐδιωκεν Ἀβεσσαλωμ ὁ υἱος αὐτου und danach beim Lateiner (nicht bei Hier.) Ps. D. quando persequebatur eum Absalom filius eius *. So wie das Gedicht überliefert ist, ist es also tatsächlich ein Busspsalm, denn durch den Zusatz 2 wird sein Inhalt unter eine ganz bestimmte Beleuchtung gestellt. Der Gedankengang ist ohne Schwierigkeiten: der von seinen Feinden verfolgte fromme König bittet in seiner Seelennot um Jahwes gnädige Hilfe. Er sieht in der Drangsal eine Folge seiner Sünde und weiss, dass er vor seinem Gott nicht bestehen könnte, wenn Jahwe nach strengem Rechte verfahren würde. Darum ruft er seine „Treue“ an, d. h. sein den Frommen

trotz aller Schuld verheissenes Erbarmen und stärkt sich in dem Gedanken an die früheren Hulderweisungen Jahwes. Mit der Bitte um Belehrung über den rechten Weg und um Leitung durch Gottes „guten“ Geist als die Bürgschaften für das Heil des Beters, sowie um Vernichtung aller seiner Feinde durch Jahwes Gnade schliesst das Lied *.

Man sieht aber, wie leicht sich der Gedanke an die menschliche Sündhaftigkeit als Motiv des Gebets um Jahwes Hilfe herauslösen lässt. Dann bleibt ein Gebet um Errettung aus Not und Drangsal übrig, wie wir deren viele im Psalter haben, nur weniger original als die meisten dieser, da unser Dichter mit fremdem Kalbe pflügt. Der Mangel an jedem Ausdruck des Schuldbewusstseins stellt es auf eine Linie mit Ps. 6 und 102. Der ursprüngliche Ps. 143 ist kein Busslied.

Anhang II.

Zur Geschichte der kirchlichen Busspsalmen.

Durchs *Luthers* erbauliche Auslegung der im Mittelalter als Psalmi poenitentiales viel gebrauchten Gebete ist der Name *Busspsalmen* in die evangelische Kirche übergegangen.

Woher stammt diese Bezeichnung und Auswahl?

Die in den Ueberschriften dieser Lieder vorliegende ältere *jüdische Tradition* über ihren Ursprung stempelt sie keineswegs alle zu „Buss"psalmen. Ps. 130 wird lediglich als Bestandteil der kleinen Sammlung von volkstümlichen Liedern, *vielleicht* Wallfahrergesängen, bezeichnet, die in dem Psalter Aufnahme gefunden hat. Von den fünf David zugeschriebenen Gedichten (6, 32, 38, 51, 143) hat nur Ps. 51 eine Ueberschrift, die ihn ausdrücklich als „Buss"lied bezeichnet. Denn das war doch wohl die Meinung der jüdischen Ueberlieferung, wenn sie den Psalm auf das 2. Reg. 12 Erzählte deutete. Dagegen liegt in der singulären Ueberschrift von Ps. 102: „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verzagt und vor Jahwe seine Klage ergiesst" nichts, was ihn als Busslied charakterisierte. Auch nicht in dem — wahrscheinlich auf die Askara (Lev. 2_2, 24_7 f.) bezüglichen — Zusatz לְהַזְכִּיר zu der Ueberschrift von Ps. 39, den Hitzig u. a. auf den Charakter des Liedes als Bussgebet deuten

wollten („um meine Schuld in Erinnerung zu bringen“). Diese Interpretation des auch aus den Uebersetzungen nicht genau verständlichen Ausdrucks wird durch Ps. 70, wo er sich gleichfalls findet, als unmöglich erwiesen.

Auch das Targum, die griechischen und lateinischen Uebersetzer * sehen in den sog. Busspsalmen nicht Lieder, die sich durch eine bestimmte Tendenz aus der Menge der übrigen herausheben. Die hexaplarische Ueberlieferung und Aquila scheinen sogar Ps. 51 einfach als „Lied Davids“ gekannt zu haben, da sie die weitere Ueberschrift ἐν τῳ ἐλϑειν προς αὐτον Ναϑαν τον προφητην, ἡνικα εἰσηλϑεν εἰς Βηρσαβεε unübersetzt lassen.

Die spezifische Wertung dieser Gedichte als Busslieder beruht also auf ihrem Inhalt, genauer auf der mit diesem vollzogenen spiritualisierenden Umdeutung.

Diese dürfte aber erst auf christlichem Boden erfolgt sein. Die zahlreichen Bussgebete des späteren Judentums, die uns in der ausserkanonischen Literatur und in der Mischna überliefert sind, beweisen, dass die jüdische Kirche die sog. Busspsalmen nicht wie die christliche als typische Sündenbekenntnisse gewertet hat. Es finden sich darin so gut wie gar keine Anklänge an diese Psalmen, obwohl sie sich mit ihnen in den religiösen Grundgedanken aufs engste berühren. Nur in dem Bussgebete im griechischen Baruch (2_{17}) scheint eine Anspielung auf Ps. 6_6 vorzuliegen, was natürlich nichts beweist. Ebensowenig zeigen die zahlreichen סְלִיחוֹת des nachtalmudischen Judentums, die zum Teil höchst kunstvollen Schöpfungen der sog. Peitana (vgl. Zunz, d. gottesd. Vorträge d. Juden S. 380), mit unsern kanonischen Busspsalmen irgend welche nähere Bekanntschaft, man

müsste denn in einem verloren gegangenen Schlussgebet für den Versöhnungstag (Zunz, S. 373), dessen Anfang ממעמקי הלב an den Eingang von Ps. 130 erinnert, eine Reminiszenz erblicken. Alle diese Gebete sind vielmehr Neuschöpfungen des Judentums, allerdings vielfach aus dem Gedanken- und Sprachschatz der heiligen Schriften aufgebaute Bekenntnisse.

Bedenkt man, dass das junge Christentum von diesen heiligen Schriften des Judentums in seinem Gottesdienste durch Schriftlesung und Psalmengesang von Anfang an reichsten Gebrauch machte, so erklärt sich dessen Abneigung gegen die Anwendung kanonischer Gebete und das Aufkommen neuer Formen für den liturgischen und privaten Gebrauch genügend. Sobald daher von den Christen bestimmte Psalmen zu typischen Zeugnissen christlicher Bussstimmung erhoben wurden, war das Judentum wohl eben darum um so weniger geneigt, in dieser Absicht aus den Schätzen des Psalmbuches zu schöpfen.

An positiven Zeugnissen für die Wertung und Anwendung der als Busspsalmen bekannten 7 Lieder des Psalters durch die Christen fehlt es allerdings für das apostolische und nachapostolische Zeitalter gänzlich. Erst im 3. Jhrhd. scheint die Siebenzahl und der Begriff Busspsalm sich durchgesetzt zu haben. Wir wissen aus der Didache (vgl. 4_{14}), dass schon in ältester Zeit das Sündenbekenntnis ein wesentlicher Bestandteil der Herrenmahlfeier war, aber formulierte Gebete dieser Art (ἐξομολογησεις) besitzen wir nicht. Darf man aus dem schönen Gebete bei Clem. Rom. c. 60 einen Schluss ziehen, so waren diese Exhomologesen, wie alle Gebete der ältesten Christen, im Psalmenstil gehalten. Anklänge

an die religiöse Lyrik des alten Testaments finden sich in dem letztgenannten Gebete eine ganze Reihe, vgl. z. B. δικαιος ἐν τοις κριμασι, ἐλεημον και οἰκτιρμον, κατευθυνον τα διαβηματα ἡμων u. a. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass sich solche christliche Sündenbekenntnisse stilistisch und inhaltlich mit at. Psalmen berührten, in denen von Busse und Sündenvergebung gehandelt wird, aber von der Benützung dieser selbst wissen wir nichts.

Erst im 3. Jahrh. scheint die Siebenzahl und der Begriff Busspsalmen sich durchgesetzt zu haben.

Was zunächst *die Zahl* betrifft, so ist von Bedeutung, dass man schon früh in der Kirche von sieben Arten der Sündenvergebung sprach. Origenes zählt sie in der 2. Homilie über das 3. Buch Mose auf (ed. Lommatzsch Tom. IX. p. 192): „..... audisti, quanta sint in lege sacrificia pro peccatis: audi nunc, *quantae sint remissiones peccatorum in Evangeliis*. Est ista prima, qua *baptizamur* in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in *passione martyrii*. Tertia est, quae pro *eleemosyna* datur. Dicit enim Salvator: ..... (Lc. 11_{41}). Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, *quod et nos remittimus peccata fratribus nostris*. Sic enim dicit ipse Dominus et Salvator noster, quia ..... (Matth. 6_{14} f.), et sicut in oratione nos dicere docuit: ..... (Matth. 6_{12}). Quinta peccatorem remissio est, *cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae*. Ita enim dicit scriptura divina, quia ..... (Jac. 5_{20}). Sexta quoque fit remissio *per abundantiam caritatis*, sicut et ipse Dominus dicit: ..... (Lc. 7_{47}). Et Apostolus dicit: ..... (1. Petr. 4_{8}). Est adhuc

et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panis die ac nocte, cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: dixi pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.

Die Siebenzahl der modi remissionis peccatorum hat ihren Ursprung sicher in der Vorliebe der jüdischen Kirche für diese heilige Zahl, die in den at. Sühne- und Reinigungszeremonien eine grosse Rolle spielt. Daher wurde sie auch für die Christen bedeutungsvoll. Wie den 7 Möglichkeiten, Sündenvergebung zu erlangen, eine virtus septemplex (Orig. hom. VIII. in Lev. l. c. p. 338) gegenübersteht, so wird die Siebenzahl auch die Auswahl von Psalmen bestimmt haben, die der Bussstimmung typischen Ausdruck gaben.

Aus dem, was Origenes in der angeführten Stelle über die Busse sagt, geht nun jedenfalls soviel mit Sicherheit hervor, dass er in den zitierten Psalmenstellen 6_5, 42_4 und 32_5 den Schriftbeweis für die von ihm an letzter Stelle als schwerste Art, Sündenvergebung zu erlangen, aufgezählte remissio per poenitentiam sieht. Man darf daraus wohl folgern, dass er die genannten Psalmen als Busslieder schätzte und dass auch seine Hörer sie als solche kannten.

Ob man zur Zeit des Origenes bereits sieben Busspsalmen zählte, und welche Psalmen damals in diese Siebenzahl aufgenommen waren, entzieht sich freilich unserer Kenntnis. Wenn er auch Ps. 42 dazu gerechnet hat, was recht wohl möglich ist, so hat die alte Kirche

in der Auswahl der Busspsalmen geschwankt. Für diese Vermutung sprechen ausser obiger Stelle die auch liturgisch interessanten Psalmenüberschriften des Cod. aug. 107 sc. X. (= R, cf. Lagardes Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, 1874), der mit dem Amiatinus aufs engste verwandt ist. Hier werden nämlich als Busslieder deutlich folgende Psalmen gekennzeichnet: 32 (in der Ueberschrift: post baptismum vox paenitentium), 38 (hic confessio in sapientiae virtus (!) ad salutem), 51 (vox Christi pro populo paenitente et vox pauli ad paenitentiam), 44 (hic eximolongensim (!) legendus ad ep. pauli ad rom. pref. [profeta?] ad dominum de operibus eius paenitentiam gerens populo iudaico), 42 (ante baptismum vox Christi est), 65 (vox ecclesiae ante baptismum paschalis matum (?) und vermutlich auch 85 (per ieiunium vox Christi ad patrem).

Wir dürfen also für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts in der christlichen Kirche „Busspsalmen“, wenn auch nicht dem Namen und der überlieferten Siebenzahl, so doch der Sache nach, als bekannt voraussetzen.

Die ausdrückliche Bezeichnung von Psalmen als Busslieder begegnet m. W. zuerst in der Erzählung des Possidius v. Calama über Augustins letzte Tage (Possidii Calam. Episc. vita S. Aur. Augustini, geschr. bald nach dessen Tode; bei Migne S. L. 32 p. 63). Darin berichtet uns der Biograph und treue Freund des Kirchenvaters: quod [i. e. poenitentiam dignam et competentem] et ipse fecit, ultima qua defunctus est aegritudine: nam sibi iusserat Psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia, scribi ipsosque quaterniones jacens in lecto contra parietem positos diebus suae

infirmitatis intuebatur et legebat et jugiter ac ubertim flebat. Der Ausdruck beweist allerdings zunächst nur, dass man im Anfang des 5. Jahrhunderts einige wenige Psalmen als Bussgebete aus den übrigen herauszuheben und besonders gerne den Zwecken privater Erbauung dienstbar zu machen pflegte, vielleicht seit alters her, vielleicht aber auch erst neuerdings — darüber sagen die Worte des Biographen nichts. Hauck (Prot. R. Enc. [3] III S. 592) hat die Vermutung aufgestellt, dass diese Notiz des Possidius möglicherweise erst den Anstoss zu der Aussonderung von 7 bestimmten „Busspsalmen" gegeben hat. Aber damit ist weder die Siebenzahl erklärt, noch lassen die Worte des Biographen darüber in Zweifel, dass man zu seiner Zeit bestimmte Psalmen für Davidische Buss- und Beichtlieder hielt. Sie lassen vielmehr darauf schliessen, dass es sich um bekannte und zu gleichem Zwecke schon früher benutzte Gebete handelt. Unklar bleibt freilich, ob es gerade sieben Psalmen waren, die sich Augustin zu seinen Bussübungen ausschreiben liess, und welche es waren. Die Bezeichnung Davidpsalmen berechtigt uns wohl nicht dazu, darunter nur solche zu verstehen, die in den traditionellen Ueberschriften als Lieder Davidischen Ursprungs galten. Der Psalter galt damals wohl in allen Kreisen der christlichen Kirche schlechthin als Davids Werk.

Erst aus der Mitte des 6. Jahrhunderts haben wir ein zuverlässiges Zeugnis für den Gebrauch der uns bekannten sieben Busspsalmen, und zwar bei Cassiodor, der sie mehrfach mit den 7 Arten der remissio peccatorum, Taufe, Martyrium, Almosen, Vergebung fremder Schuld, Bekehrung der Sünder, abundantia caritatis und

poenitentia, in engste Verbindung bringt. Er sagt darüber in seiner Expos. in Psalt. bei der Erklärung des 6. Psalms (vgl. Migne S. L. LXX, p. 60): memento autem, quod hic poenitentium primus est psalmus, sequitur trigesimus primus, trig. septimus, quinquagesimus, centesimus primus, cent. undetrigesimus, cent. quadragesimus secundus [nach der Zählung der LXX u. der lat. Uebers.]. De quibus, ut datum fuerit, suo loco dicemus. Quos non credas incassum ad septenarium numerum fuisse perductos, quando et maiores nostri septem modis peccata nobis dimitti posse dixerunt: primo per baptismum etc.*. Und am Schluss der Erklärung des 142. Psalms (l. c. p. 1014) heisst es: sed diligentius perscrutandum est, quid sibi velit poenitentium istorum septima deprecatio. Inchoavit enim a psalmo sexto, venit ad trigesimum primum .... ac postremum ad praesentem centesimum quadragesimum secundum. Forte, ut sicut in hac hebdomada peccamus, quam mundi istius temporis ductus excurrit, ita et in eodem numero remedialis poenitentiae munere salvaremur.

Aus seinen Worten ergibt sich, dass er die Zählung von sieben solchen Liedern aus der Vorstellung von sieben modi remissionis geflossen denkt, und das wird dem geschichtlichen Hergang entsprechen. Die Siebenzahl hat daher für ihn tiefere Bedeutung. Es gibt nicht zufällig 7 Busspsalmen, sondern um der inneren Kongruenz von menschlicher Busse und göttlicher Vergebung willen. Sie spiegeln in ihrem Gedankengang im einzelnen und alle zusammen den inneren Vorgang der Busse wieder, bilden eine formula oder regula poenitentium, vgl. seine

Bemerkungen zu Ps. 6_{14} und 143_{14} (l. c. p. 65 u. 1014) — ein Zeichen dafür, wie innig diese Gebete bereits mit dem Bussleben der mittelalterlichen Kirche verwachsen waren.

Aus der nunmehr traditionell feststehenden Siebenzahl der Arten der Sündenvergebung und der Formen des Sündenbekenntnisses erklärt sich auch am ehesten die Bestimmung der späteren Busskanones, dass für schwere Vergehen eine siebenjährige Strafe zu übernehmen war, vielleicht auch die zuerst im 12. Jhdt. nachweisbare Zählung von sieben Todsünden. Im ganzen Mittelalter aber spielen die 7 Busspsalmen in der Liturgie eine nicht unbedeutende Rolle. Im römischen Ritual werden sie vielfach teils alle zusammen, teils einzeln ganz oder in bestimmten Bestandteilen, und zwar meist in antiphonischer Form, verwertet. Am häufigsten Ps. 102_{2} (Domine exaudi orationem meam: et clamor meus ad te veniat), der fast in allen liturgischen Formen Verwendung findet, und Teile von Ps. 51 (Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam) und 130, seltener Teile von Ps. 6 und 143; Ps. 6, 51 und 130 auch mehrfach ganz. Nur im sacramentum extremae unctionis werden sie alle sieben gebetet, während der Kranke mit dem heiligen Oel gesalbt wird. Im Ritual de visitatione et cura infirmorum können die Lieder 6, 32, 38 und 51 gebraucht werden, und in der ordo de processionibus heisst es: si processio fit longior . . . . dicantur aliqui Psalmi ex Poenitentialibus. Im Missale Romanum dagegen treten sie sehr zurück. Abgesehen von grösseren Stücken wie Ps. 130 ganz, 102, $_{2-5}$, $_{10}$ und $_{14}$ und 130, $_{1-4}$, die in der praeparatio ad missam resp. an bestimmten Sonntagen des Kirchenjahres gebraucht werden,

verwendet das Missale nur Bruchteile der Busspsalmen in antiphonischer Form, am häufigsten aus Ps. 6, 32, 102 und 130*.

Dabei muss allerdings beachtet werden, dass der offizielle liturgische Gebrauch dieser Psalmen nur in den wenigsten Fällen auf ihrem Charakter als Busslieder beruht, eigentlich nur bei der praeparatio ad missam — so auch in der sog. missa Illyrici (vgl. Martène, de antiq. eccl. ritibus I. p. 490 f.), wo dem Priester alle sieben Psalmen zu beten vorgeschrieben wird*, im sacramentum extr. unctionis und der verwandten ordo de visitatione et cura infirm. und im Prozessionsritual, also in Beichthandlungen, die ausserhalb des Gemeindegottesdienstes liegen. Wo sie sonst gebraucht werden, werden sie nicht anders gewertet als andere Psalmenstellen. Dies und die Tatsache, dass die Busspsalmen in der vom Missale vorgesehenen Schriftverlesung gänzlich fehlen, legt die Vermutung nahe, dass sie, wie schon bei Augustin, mehr ein Mittel privater Erbauung als des öffentlichen Gottesdienstes gewesen sind, also als Busslieder eigentlich keinen offiziellen gottesdienstlichen Charakter trugen. Jedenfalls sind sie am Ausgang des Mittelalters im Privatgottesdienste fleissig benutzt worden. Denn Reuchlin spricht im Vorwort zu seiner lateinischen Uebersetzung und philologischen Kommentierung dieser Psalmen (der sog. Septene von 1512) von täglichem Gebrauch derselben: exposui VII Psalmos poenitentiales totis viribus ediscendos, quod tanto fiet facilius, quanto magis solemus eos in quotidianis precibus habere. Ein Menschenalter später verordnete Pius V., dass die Busspsalmen an den

Freitagen der Fastenwochen — abgesehen vom Karfreitage — gebetet werden sollten, nachdem schon Innozenz III. sie für die Fastenzeit als Gebete vorgeschrieben hatte (vgl. J. Mast bei Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon [2] II S. 1614 f.). Aus dieser Jahrhunderte alten Gewohnheit erklärt sich dann auch die häufige erbauliche Kommentierung dieser Lieder im Mittelalter und ihre wiederholte Verdeutschung gerade am Anfang der Reformation. Luther veröffentlichte 1517 seine „Auslegung der 7 Busspsalmen“ (s. o.) unter Benutzung von Reuchlins Version und der von der Vulgata abweichenden Uebersetzung des Hieronymus (wiederholt 1525 nach Vollendung der Psalterübersetzung, s. E. A. 37, S. 340 ff.) und Melanchthons Lehrer J. Böschenstein gab wenige Jahre später eine eigene Uebersetzung heraus. Beide kamen offenbar damit einem Bedürfnis in evangelischen Kreisen entgegen.

Dienten die Busspsalmen seit alters vor allem der privaten Erbauung, so erklärt es sich auch, dass sie in den liturgischen Ordnungen der Reformationskirchen fast ganz zurücktreten. Und so ist es bis heute geblieben. Sie spielen weder in der Schriftlektion noch in den liturgischen Sprüchen und Gebeten eine wesentliche Rolle. In den altkirchlichen Perikopen waren sie überhaupt nicht vertreten, in den neueren Perikopenreihen hat wenigstens Ps. 130 für den Busstag Aufnahme gefunden. In der Liturgie hat sich am festesten Ps. 51, im besondern 51_{12} ff. als Gesang zur Abendmahlsfeier (Rietschel S. 540) erhalten, wohl weil dieses Lied durch seine reiche musikalische Behandlung seit alters als der klassische Typus des Bussgebets gilt *.

Anmerkungen.

S. 6. * Vgl. שׂגיאות 19 $_{33}$, נסתרות ebd., עֲלֻמֵּנוּ 90 $_{8}$.

S. 7. * Wenn Duhms kühne Konjektur פָּרִישׁ (פרוש) statt des ganz unmöglichen פָּרִיץ 17 $_{4}$ das Richtige trifft. Aber es wird kaum möglich sein, den arg verstümmelten Text zu heilen. Ich schlage nach Duhm vor, in der dritten Strophe זִמָּה zu lesen, in der vierten לִפְעֻלֹּתֶךָ und שְׂפָתַי, und אדם (= אֱדֹם) als Glosse zu streichen; in der fünften תָּמְכָה אֲשֻׁרַי, also:

[3] Prüfst du mein Herz,
Siehst nach bei Nacht,
Erprobst du mich,
Du findest keine *Arglist*.

Nicht *läuft mein Mund über*
[4] *Bei deinem Tun.*
Aufs Wort *meiner Lippen*
Hab' ich geachtet.

Die Pfade des (*? Abgesonderten ?*)
[5] *Hielt fest mein Schritt,*
In deinen Geleisen
Wankten nicht meine Tritte.

S. 8. * Eigentlich Maulkorb; lies אָשׁוּמָה לְפִי מַחְסוֹם.

S. 9. * Duhm will 15 $_{4}$ mit LXX (πονηρευομενος) נִבְאָשׁ lesen. Möglich, aber nicht nötig.

S. 10. * Vgl. auch 37 $_{22}$ „die ihn (den Gerechten!) segnen (מברכיו), werden das Land besitzen, und die ihm fluchen (מקלליו), werden ausgerottet werden."

** An beiden Stellen ist der Text durch Glossen erweitert, die im Stile von Psalm 15 das Ideal des Gott wohlgefälligen Wandels ausmalen: nicht meineidig sein, um sich einen Gewinn zu verschaffen, sich nicht bestechen lassen und nicht Geld erpressen, nicht Lästerworte mit anhören, überhaupt nicht der

Sünde innerlich beipflichten.

S. 11. * Vgl. noch Psalm 101, der wohl das Ideal des gesetzestreuen Königs schildert.

** Vgl. z. B. 37_{21} 26_{10} 28_{3} 7_{4} ff. 5_{5} ff. 10 ff. 12_{2} ff. 14_{3} 17_{10} f. 11_{5} 26_{9} 14_{1} u. v. a. — Der Gegensatz von צדיק und רשע kommt in der Tat schliesslich auf den des ehrlichen und unehrlichen Juden heraus. Der religiös-ethische und soziale Unterschied kreuzen sich hier: der Fromme ist der bürgerlich ehrbare, anständige und gewissenhafte Mann und darum oft genug der עני und אביון, der Gottlose ist der jenseits von Gut und Böse stehende Parvenü (49_{7}; 52_{9}) und Nepot, vgl. Duhm zu 37_{21} ff.

*** Aehnliche Gnomen 34_{12} ff. u. a.

S. 13. * Lies שלותי = שַׁלְוָתִי oder שַׁלְוֹתַי mit Olshausen resp. Bickell.

S. 14. * „Gott, du kennst meine Torheit (אולתי)
Und meine Sündenschuld ist dir nicht verborgen“; im Zusammenhange des Gedichts, welches das Unglück des Frommen n i c h t aus seiner Sünde herleitet, kann das nur heissen, dass er sich keiner Schuld bewusst ist. — אולת ist Lieblingsausdruck der Weisheitsliteratur.

S. 17. * Vgl. Psalm 103_{3} „der alle deine S c h u l d vergibt, alle deine K r a n k h e i t e n heilt“; 40_{13} „denn mich umfing L e i d unmassen, mich traf meine S c h u l d, nicht zu ertragen“; 41_{5} „ich sage: Jahwe sei mir gnädig, h e i l e m i c h, denn ich habe gegen dich g e s ü n d i g t“; 39_{9} und $_{11}$ „Errette mich von allen meinen S ü n d e n . . . . . Entferne von mir deine P l a g e, durch die A n f e i n d u n g d e i n e r H a n d schwinde ich dahin“, 107_{17} „die da k r a n k wurden (l. חולים) ob s ü n d i g e n Wandels, wegen ihrer V e r s c h u l d u n g geplagt wurden“.

S. 18. * Die genannten Bussgebete stammen aus der Zeit der kümmerlichen nationalen Restitution oder der makkabäischen Kämpfe, vgl. noch Zach. 7_{3} und $_{5}$ 8_{19}; Psalm 79_{8}. Das ist zu beachten, aber auch dies, dass in Psalm 126, der die eschatologische Hoffnung in ergreifender Schlichtheit zum Ausdruck bringt, von Schuld und Sühne mit keinem Wort gesprochen wird.

S. 20. * Lies עַל דִּבְרֵי עִנַּת und מִמֶּנּוּ.

S. 21. * Duhms Vermutung, dass 90_{13-17} ein Zusatz zu dem Gebete ist, scheint mir sehr erwägenswert. In diesem handelt es sich um die Kurzlebigkeit des Menschengeschlechts überhaupt, in den Schlussversen um die Restitution Israels und zeitgeschicht-

liche Nöte. Sie machen eine ganz individuelle Elegie zu einem „Gemeindepsalm“ d. h. zu einem liturgischen Gebete, das die nationale Hoffnung in den Vordergrund stellt. — Für das poetisch unbefriedigende וכיראתך 90_{11} schlägt Duhm vor, וּמִי רְאֶה zu lesen. Aehnlich Wellhausen, der מִי יֵרֵא liest und in dem verstümmelten Rest ein Synonymum zu עֹז vermutet. Damit ist wenigstens der Parallelismus hergestellt.

S. 26. * *„Es spricht der Sünder: gottlos sein*
Ist ganz nach meinem Herzen“,

falls Duhms Konjektur נאם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בקרב לִבִּי den Text richtig wiederherstellt.

** Vgl. 5_{9} 16_{11} 25_{4} f. 27_{11} 86_{11} 119_{26} f. u. ö.

*** 3_{5} 7_{2} 10_{1} u. $_{12}$ 12_{1} 13_{2} ff. 17_{1} ff. 18_{7} 22_{2} ff. 25_{1} ff. 26_{9} ff. 27_{7} ff. 28_{1} ff. 30_{9} ff. 31_{2} ff. 35_{1} ff. 39_{9} ff. 40_{14} ff. 42_{2} ff. 54_{3} ff. 55_{2} ff. 56_{2} ff. 57_{2} ff. 69_{2} ff. 86_{1} ff. 109_{2} ff. 140_{2} ff. 141_{1} ff. 142_{2} ff.

S. 28. * Selbstverständlich nur 22_{2-22}. Den liturgischen Schluss bringt keine exegetische Kunst mit dem Klagelied in Einklang.

S. 31. * So Duhms poetisch feinsinnige Wiedergabe. Er konjiziert וְיֵרַק für וְיֵרַע.

S. 32. * Vgl. auch Ps. 91 112 121 und ähnliche Lieder.

S. 34. * Nach dem hebräischen Texte.

** Die meisten Exegeten fassen $_{12a}$ als Bedingungssatz, aber ohne Grund, da der Dichter die Tatsache der Vergänglichkeit des Menschen zum Ausdruck bringen will und nicht über den Zusammenhang von Sünde und Leid reflektiert. 39_{9} und $_{11}$ sind Zusätze. Duhm bemerkt mit Recht: „Der Autor leidet unter einem äusseren Unglück, wahrscheinlich an einer Krankheit, nicht wie der Dichter von Ps. 39 unter dem Rätsel des Menschendaseins“.

S. 35. * Lies mit Bickell מאלף בַּחוּץ und vgl. 5_{8} 15_{1} 17_{25} 22_{23} ff. 24_{3} 26_{5} ff. 33_{1} ff. 40_{10} 42_{3} ff. u. 43_{3} ff. 54_{8} 55_{15} 111_{1}.

** Lies שקץ ענות עני כי לא ; לא בזה ist kommentierende oder stilisierende Glosse dazu. Ferner בְּשַׁוְעִי und מֵאִתּוֹ.

S. 37. * So Duhm nach LXX: וְלֹא שָׁוָה לִי עֲוֹנִי (oder חַטָּאתִי), während Budde durch Einfügung des Subjekts אֵל zu helfen sucht: ואל לא שוה לי — ersteres ist metrisch vorzuziehen.

** עולה וחטאה לא שאלת hält Duhm für erklärende Glosse — möglich, da die Stelle arg entstellt ist.

S. 39. * S. u. S. 49.

S. 40. * Der Parallelismus verlangt ein Synonymum zu שלחנם. Ich schlage nach Duhm וּשְׁלָמֵיהֶם vor.

S. 41. * Vgl. Prov. 21_{3} „Tun was recht und billig ist, gefällt Jahwe mehr als Opfer" und Koh. 4_{17} „achte auf deinen Fuss, wenn du zum Tempel gehst, denn (Gott) nahen, um zu hören, ist besser als wenn die Toren Opfer bringen", und dagegen Prov. 7_{14} und 17_{1}, wo die volkstümliche Frömmigkeit geschildert wird.

S. 43. * Lies $_{8b}$ aus metrischen Gründen mit Bickell בכלי = בִּכְלִמַּת.

S. 45. * So und nicht anders ist der Ausdruck ואתה נשאת עון חטאתי zu verstehen. Darin hat Duhm vollkommen recht. Jahwe hat infolge der Beichte die Wirkung der Sünde, nämlich die Krankheit beseitigt, wie er infolge des hartnäckigen Schweigens, also der unbussfertigen Gesinnung, die Folge der Sünde gesteigert hatte. Von Beruhigung des Gewissens ist hier nur implicite die Rede. Die Vergebung der Sünde merkte der Fromme zunächst an seinem Leibe, nicht an der Seele.

S. 46. * Lies $_{3}$ וַתִּכְבַּד mit Wellhausen, wohl auch נָחֲתוּ nach Duhms Vorschlag; $_{9b}$ לָבִיא st. לבי; $_{10a}$ תאניתי nach Jes. 29_{2}? (Duhm). In $_{11a}$ ist גַּם הֵם doch wohl Glosse, auch aus metrischen Gründen.

S. 47. * $_{12a}$ lies mit LXX נִגְּשׁוּ, wozu יעמדו erklärende Glosse ist. In der 6. Strophe ist vielleicht mit Duhm עָלַי zu ergänzen, also:

וינקשו מבקשי נפשי
ודרשי רעתי
עָלַי דברו הוות
ומרמות כל היום יהגו

$_{20}$ lies חִנָּם st. חיים.

** Die 8. Strophe gewinnt Duhm durch Versetzung von $_{19}$ vor $_{17}$ f. Das ist sehr beachtenswert. Hinter עוני ist vielleicht לָךְ zu ergänzen. Das כי im Anfang von $_{17}$ ist zu streichen.

S. 50. * Alles das ist mit andern Worten schon von den älteren Auslegern, unter denen auch ein Delitzsch, gegen die Echtheit des Schlusses gesagt worden, offenbar aber für manche neuere Exegeten vergebens. Schwierigkeit macht nur $_{20}$ „baue die Mauern Jerusalems". Da das nicht von der eschatologischen Herrlichkeit verstanden werden kann, kann nur an ein zeitliches Darniederliegen der Mauern gedacht werden. Will man nicht in das Exil hinaufgehen, was aus literarischen Gründen nicht gut möglich ist, so kann man mit Duhm annehmen, dass der Verfasser des Zusatzes ein schlechter Erklärer gewesen ist. Oder man muss ihm ein gewisses Mass geschichtlichen Verständnisses zutrauen. Das Gedicht

mag ihm als ein älteres Produkt überliefert oder erschienen sein. Er sah dann in $_{18}$ f. die Anschauung eines exilischen Juden, der an die Stelle des Tempelkultus den Gottesdienst der frommen Gesinnung setzen wollte. Ihm gegenüber liess er mit seinem Zusatz den korrekten Juden, dem die Wiederaufnahme des Opferdienstes am Herzen lag, zu Worte kommen und schrieb aus dessen Sinn heraus $_{20}$ f. Ist dem so, so hat er natürlich die Ueberschrift nicht gekannt, oder aber 51 $_{16}$ ff. in ganz anderem Zusammenhange gelesen.

** תגלנה עצמות דכית, was trotz Ps. 35 $_{10}$ und Jer. 23 $_{9}$ nie die seelischen Funktionen des Menschen bezeichnet.

*** Duhm hat vorgeschlagen, $_{6b}$ למען תצדק וגו׳ hinter $_{5a}$ zu stellen, da למען auf ארע, worin zugleich der Begriff des Bekennens enthalten sei, zurückweist. Sachlich ist das richtig, aber trotzdem nicht notwendig, da sich $_{6a}$ wie eine Parenthese zwischen die Aussage über des Beters Schuldgefühl und Jahwes Berechtigung zu strafendem Einschreiten schiebt. — In der 7. Strophe ist der Ausdruck בַּטֻּחוֹת noch immer unerklärt. Neuerdings will F. Delitzsch (das Buch Hiob S. 170), es vom Stamme טחח, vgl. טַח Jes. 44 $_{18}$, herleiten mit der Bedeutung „die im Innersten des Körpers zusammengedrängten edelsten Organe des menschlichen Leibes“, als genaues Synonymon zu סתום. Aber man erwartet nach חפצת einen komparativischen Ausdruck, und Duhms Vorschlag מִטֻּחוֹת „mehr als Uebertünchtes“ scheint mir viel annehmbarer, vgl. aber Baentsch, Th. Lit.Zt. 1904 Sp. 503 f. — In der 9. Strophe lies mit dem Syr. הַשְׂבִּיעֵנִי, in der 11. wohl besser רוח נְכֹנָה. Wer die חטאים ($_{15}$) sind, kann nach dem Gedankenzusammenhange nicht zweifelhaft sein: gewiss nicht Heiden, wie Wellh. (Gesch. Isr.[4] S. 210 Anm.) annimmt, auch nicht abtrünnige Juden und Heiden (so Baethgen u. a.), sondern solche Chasidim, denen es noch an der רוח נכנ(ה) und der ר׳ נדיבה fehlt. Daher Duhms Vorschlag, חֹטְאִים zu lesen, beachtenswert ist.

**** דמים kann in diesem Zusammenhange nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung = Blutschuld verstanden werden, und zwar in passivem Sinne: Blutschuld = Mord, der an dem Beter begangen werden soll. Duhm sucht durch Verweis auf Ps. 30 $_{10}$ die Bedeutung „Tod durch Krankheit“ zu ermöglichen, aber das ist ohne Parallele im altt. Sprachgebrauch. Bei dem Ausdruck הצילני מד׳ denkt kein Leser an etwas anderes als an Mord durch Feinde des Dichters.

S. 51. * Dass sich 51_{16} ff. auch metrisch von 51_{8-15} abheben, sei hier nebenher bemerkt. 51_{8} ff. besteht aus dreihebigen Vierzeilern, 51_{16-19} aber aus zwei Vierzeilern von verschiedenem Versmass. Die beiden Strophen gehören also wohl kaum ursprünglich zusammen. In $_{20}$ f. haben wir einen Vierzeiler mit je 3 Tonsilben.

S. 53. * 102_{13-23} ist selbst wieder eine Fragmentensammlung, wie das verschiedene Metrum beweist. Der Schluss 102_{24-29} aber besteht aus zwei nicht zusammengehörigen Abschnitten. 24 f. ist wohl Randnotiz zu dem Gebet 2—12, jedenfalls ein Fragment aus einem Liede ähnlichen Inhalts, 26 ff. eine rein liturgische Komposition.

** Vier Strophen zu je sechs dreihebigen Versen, falls das Lied vollständig erhalten ist. In der 2. lies mit LXX כעשן, streiche mit Duhm כְּעשׁב als Glosse und stelle $_{6a}$ u. $_{b}$ um. Auch ist Duhms Konjektur דבקה בְּשָׂרִי לְעַצְמִי beachtenswert; in der 3. ואֲהֶמְיָה, in der 4. נָטָיו nach LXX.

S. 54. * Doch ist zu beachten, dass der Schluss des Liedes sachlich und formell Bedenken erweckt. Der Ausdruck פדות bedeutet immer Erlösung aus der Gefangenschaft. Dann kann sich aber Israels Harren auf Jahwes Huld und Erlösung von seinen עונות nur auf die messianische Hoffnung beziehen, und Israel ist nicht = jeder fromme Jude, sondern bezeichnet das Volk als Nation. Unter den עונות aber sind, wie übrigens auch Duhm annimmt, die Strafen Israels, d. h. seine nationale Demütigung und Unselbständigkeit unter dem Joch der Heiden zu verstehen, allerdings wohl mit dem Nebensinn, dass dieser Zustand eben durch die Sündenschuld des Volkes veranlasst ist. Formell hebt sich $_{6b-8}$ von $_{1}$ ff. durch das Fehlen des Metrums, das doch nur mit Hilfe von Eingriffen in den Text herauszubringen ist, und durch die prosaische Sprache ab. Mit $_{6a}$ ist ein guter Abschluss erreicht. Vielleicht ist $_{6b-8}$ angehängt, um das kleine schlichte Gebet für den kirchlichen Gebrauch geeignet zu machen.

S. 55. * Streiche in $_{2a}$ das metrisch überschüssige אדני und lies mit LXX למען שִׁמְךָ, was sachlich mit Duhms unnötiger Konjektur למען טוּבְךָ zusammenfällt: „Vielmehr (כִּי) bei dir ist Vergebung um deines Namens willen". Sie liegt in Gottes Wesen — ein schönes und bedeutungsvolles Zeugnis für die Tiefe der jüdischen Gotteserkenntnis. Die 3. Strophe lese ich mit Duhm (z. T. nach LXX):

קויתי ׳אֵלֶיךָ׳ יהוה
קותה נפשי
׳לִדְבָרֶךָ׳ הוחלתי
נפשי לאדני

Das Folgende ($6b$) ist jetzt eine durch Dittographie entstellte Glosse zu $6a$; die Worte משמרים לבקר gehören aber vielleicht hinter $7a\alpha$. Lies יְחֵל mit LXX und streiche עמו als metrisch überschüssig.

S. 56. * Die Deutung auf 2. Reg. 17 stammt wohl aus der christlichen Kirche, vgl. Theodorets Bemerkung zum Psalm: ἐν ἐνιοῖς ἀντιγραφοις εὑρον· ὁτε αὐτον ἐδιωκεν ᾿Αβεσαλωμ ὁ υἱος αὐτου. οὐτε δε παρα τῳ ῾Εβραιῳ οὐτε παρα τοις ἀλλοις ἑρμηνευταις ταυτην εὑρηκα την προσθηκην.

S. 57. * Lies $_8$ הַשְׂבִּיעֵנִי für השמיעני, $_9$ לְךָ חִכִּיתִי f. אליך כסתי; $_{10}$ בְּאֹרַח f. בארץ und $_{11}$ תצמית איבי בְּחַסְדֶּךָ.

S. 59. * Die syrischen kommen nicht in Betracht, vgl. Baethgens „Untersuchungen über die Psalmen nach d. Peschittha“ (Jahrb. f. prot. Theologie 1882, 405 ff. 493 ff.) und auch meine Abhandlung „Zur Kritik der Psalmenüberschriften“ ZatW 1892, 91 ff.

S. 65. * Im Wortlaut z. T. genau mit der oben S. 61 f. zitierten Stelle aus Origenes (nach Rufins Uebersetzung) übereinstimmend.

S. 67. * Auch in den Metten der römischen Kirche werden einige dieser Psalmen (6 51 143) liturgisch gebraucht, aber dem Kirchenjahr entsprechend im Wechsel mit anderen Psalmen, vgl. Rietschel, Liturgik I S. 394 ff. Stehend ist hier nur der Gebrauch von Ps. 51 $_{17}$ Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam im Eingang der Mette.

** Dagegen heisst es im Micrologus (de eccles. observationibus cap. I Migne SL 151 p. 979; saec. XI): presbyter, cum se parat ad missam iuxta Romanam consuetudinem, decantat hos psalmos: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Credidi, also Ps. 84 85 86 und 116 $_{10}$ ff.

S. 68. * So auch in der griechischen Kirche, wo das Miserere ein Bestandteil aller Gottesdienste ist. Ausserdem verwendet diese, z. T. antiphonisch, Ps. 130 6 u. 102 als liturgische Stücke des Abend-, Morgen- und Hauptgottesdienstes.

